Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Septembre 1932

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'expérience mystique pure

dans le cadre des « Missions divines »

III

La connaissance expérimentale de Dieu (1)

Avant d'éprouver les textes, relevés précédemment, sur les exigences de la synthèse des missions divines qui, selon saint Thomas, sont le cadre naturel de la connaissance expérimentale de Dieu, pour recueillir de cette confrontation leur signification génuine et plénière, il est nécessaire de dresser un rapide inventaire des conclusions obtenues.

1. Et d'abord ce que l'on pourrait appeler la composition du lieu. Les missions divines rencontrent une âme déjà substantiellement divinisée par la grâce sanctifiante. Dans cette âme, il y a la présence substantielle de Dieu, résultant de sa création, effet de l'immensité divine. Il n'y a donc pas à chercher bien loin, dans les nuages..., le principe de la procession temporelle du Saint-Esprit qui aboutit à la donation de la grâce sanctifiante. Il est sur

(1) Voir *La Vie Spirituelle* du 1er juin et du 1er juillet 1932.

place, si j'ose dire : *Spiritus sanctus qui ubique est*, répète sans cesse saint Thomas tout au long de sa distinction XIV. Mais, du fait que la grâce sanctifiante nous est donnée par Dieu, sa présence toujours substantielle s'affirme selon un mode nouveau, et avec elle la présence du Père et du Fils, inséparable de lui. « En recevant ses dons, nous n'avons pas seulement relation aux dons eux-mêmes, en tant que les possédant, mais au Saint-Esprit lui-même. Il procède en nous, Lui et ses dons, et nous nous trouvons avec Lui dans un rapport nouveau en tant que par ses dons nous sommes unis à l'Esprit, et Lui à nous, en nous assimilant à Lui par son don (1). »

L'âme sanctifiée, toutes imaginations spatiales exclues, est donc comparable à un lieu clos, en lequel la Sainte Trinité tout entière fait face à l'âme, dans une sorte d'étreinte réciproque que marquent les deux expressions : *habere* Deum, Deus nos sibi *assimilat*.

Tant que nous demeurons dans la considération de la seule sanctification de la substance de l'âme par la grâce, cette étreinte ne comporte aucune opération ; elle est pour ainsi dire en puissance.

C'est lorsque de l'âme divinisée irradient les vertus et les dons, spécialement la vertu de charité et le don de Sagesse, que l'habitation en l'âme des divines personnes s'actualise et qu'elle devient vie en exercice de vie, vie en laquelle les opérations et touches de la divinité sur l'âme s'entrecroisent avec les opérations par lesquelles l'âme répond aux divines avances.

C'est à ce stade de notre vie divine qu'interviennent les missions invisibles du Verbe et de l'Esprit-Saint.

2. L'irradiation de la charité et de la sagesse, en effet, ne s'opère pas sans qu'une action divine, appropriée au Verbe ou à l'Esprit-Saint, marque en l'âme son empreinte, *sigillatio*, et lui communique une « vertu » spéciale, la vertu des divines personnes. Ce sceau et cette énergie

(1) I Sent., dist. 4, q. 2, a. 1.

personnels reportent l'âme vers la divine personne qui l'a ainsi marquée et vivifiée. C'est une réaction, un choc en retour, un rebondissement de l'âme sous la touche divine. Cette réaction s'opère, conformément à la nature de la charité et de la sagesse, habitus opératifs. C'est un acte d'amour, quand c'est la charité qui est actualisée; c'est un acte d'intelligence, quand c'est la sagesse. Et, comme il est naturel, c'est le Saint-Esprit qui est visé d'abord par la réaction d'amour qu'il a causée, c'est le Fils ou Verbe qui est visé d'abord par l'opération de la Sagesse qui est suscitée. L'impression ou la vertu communiquée remontent directement vers leur source propre, toutes réserves faites sur la nature de cette appropriation, car, nous le savons, en ce qui concerne les opérations *ad extra*, les personnes divines n'agissent pas séparément et il en est de même du rejaillissement psychologique sous leur choc. C'est la divinité qui est envisagée et atteinte, c'est à elle que nous sommes assimilés, c'est elle que nous saisissons, *habemus*.

Cette considération du retour de l'âme vers Dieu, par des actes psychologiques d'amour et de sagesse qui sont siens, mais qui par ailleurs sont sous l'influence de l'impression et de la vertu propres des divines personnes devenues quasi ductrices, nous conduit tout droit à l'expérience mystique dans le cadre des missions divines.

3. L'expérience de Dieu par la charité. C'est par l'amour de Dieu que s'opère premièrement la saisie actuelle par l'âme du Dieu qui l'habite intérieurement. Cela est normal, puisque la charité, vertu de fond, passe avant la sagesse, qui, comme tous les dons du Saint-Esprit, est faite pour achever l'œuvre fondamentale des vertus.

Mais pouvons-nous parler d'expérience de Dieu par la charité? La charité est déterminée par l'objet de la foi, et la foi, obligée de connaître au moyen de concepts, est intentionnelle et tient la charité à distance de Dieu. Comment la charité, qui n'est que par la foi en communi-

cation avec le Réel divin, pourrait-elle l'expérimenter?

Cela serait impossible, à vrai dire, si la foi, avec ses concepts, constituait *la mesure* de nos actes de charité. Mais il n'en est rien. La foi est nécessaire uniquement pour montrer (1) à la charité son objet divin, en le définissant comme elle peut, avec vérité, mais par des propositions et des concepts. Et cela suffit pour provoquer vers Dieu un mouvement d'amour qui dépasse ce que la foi nous en révèle. Car c'est de réalité que s'alimente et vit l'amour, non de concepts. Une fois donc que la Réalité divine est connue avec vérité par la foi, l'amour continue son développement autonome, mesuré qu'il est, non par la foi, mais par la Bonté sans mesure dans la divine réalité (2).

Quel caractère aura ce mouvement qui s'adresse d'emblée à la réalité divine? Ce sera d'être une expérience, évidemment d'un certain genre, affective, *quamdam experientiam*. Saint Thomas établit avec sa précision ordinaire l'existence de cette expérience pour tout le domaine de la volonté.

L'expérience trouve sa réalisation typique dans la sensation. C'est en effet le propre du sens de connaître les choses présentes, tandis que l'imagination, la mémoire, l'intelligence elle-même saisissent leur objet en l'absence des réalités concrètes.

Or l'acte des facultés appétitives incline comme le sens (à sa manière, bien entendu) vers les réalités elles-mêmes. A cet égard, il y a une ressemblance entre sens et appétit : ce qui a fait donner le nom de *sens* (sentiment) à l'application des vertus appétitives aux choses, quand, à son terme, elles inhèrent en elles. Il se passe alors une sorte d'expérience de la réalité même à laquelle l'affection

(1) Sum. th., I^{a} II^{ae}, q. 66, a. 6, ad 1 : « Fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum. »

(2) « Motus appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam (fidei). » Ibid., et I^{a} II^{ae}, q. 27, a. 2, ad 2^{um}.

s'est attachée en se complaisant en elle. C'est ce qu'insinue le livre de la Sagesse : « Ayez le sentiment de Dieu dans sa bonté. »

Usant de ce mot, saint Thomas lui-même nous invite à appliquer sa description au cas de la charité. Renseignée donc sur l'existence de la réalité par la foi, la charité poursuit son mouvement affectif, autonome, ne se fiant qu'à ce qu'elle ressent. Sa règle et sa mesure n'est pas ce que lui dit la foi, mais la bonté même de la réalité divine. Elle exploite, pour ainsi dire, à coups de rectifications affectives, la marge de bonté sise entre le dernier mot de la foi et ce que la réalité divine lui fait éprouver. Il y aurait là une possibilité d'aberration, si elle ne savait d'avance que la bonté de Dieu est infinie; si surtout elle n'était conduite dans cette démarche audacieuse par l'Esprit-Saint qui a mis dans son amour l'empreinte du sien et quelque chose de sa vertu propre de personne divine, de cette vertu avec laquelle il vit sa vie d'amour au sein de la Trinité. Il n'y a donc pas d'erreur à craindre.

Par contre, il y a un renseignement à recevoir : l'amour instruit à sa manière, manière spéciale, que l'intelligence ne saurait comprendre, mais qui n'en est pas moins effective. Sentir combien est suave le Seigneur, du fait qu'on se complaît en lui, voilà qui est instructif, sinon pour l'esprit, du moins pour l'homme tout entier. Et telle est l'expérience affective de la charité : *supereminentem scientiae charitatem Christi* (1).

Dans les sens externes, nous trouvons d'ailleurs un sens, sens médian, situé entre les sens qui opèrent intellectuellement et à distance, la vue, l'ouïe, et le sens propre de l'immédiat, le toucher, c'est le goût : en lui jouissance et renseignement vont de pair : c'est par la jouissance que l'on apprend à discerner. Ainsi le sentiment de la charité. Et c'est sans doute la raison qui a porté les mystiques à se servir de l'analogie du goût pour faire comprendre l'expérience affective de la charité.

(1) Cf. Sum. th., I^a II^{ae}, q. 66, ad 1, fin.

Un mot encore. De tout ce que nous venons de dire, il résulte que l'expérience de la charité est immédiate à son objet, comme celle du sens au sien, chacune dans son ordre. Est-ce à dire que nous touchons Dieu, comme le sens un objet matériel? Nullement. Cela veut dire seulement qu'il n'y a aucun intermédiaire de l'ordre conceptuel, que le sentiment de Dieu n'a affaire qu'à Dieu. La question d'intermédiaire se pose pour une connaissance : elle ne se pose pas, elle est exclue même, quand il s'agit de sentiment. Par ailleurs, la complaisance d'amour en un objet n'est pas seulement complaisance de fruition totale au contact immédiat de la réalité saisie en soi. Il y a déjà complaisance et fruition dans l'inclination vers la réalité bonne, *in intentione*, dit saint Thomas, intention d'amour qui unit à l'objet bon, qui n'en sépare pas et ne le tient pas à distance comme les intentions de la connaissance. Cet état de complaisance et d'inhérence imparfaite est l'état de la charité de la terre. Et cependant ce sentiment, si imparfait soit-il, ne laisse pas d'être une expérience, car c'est à la réalité divine présente qu'il s'adresse directement et immédiatement, c'est en la réalité divine qu'il se complaît, c'est à elle qu'il s'attache, à elle seule qu'il est adhérent.

Cela suffit pour faire comprendre l'expérience de sentir Dieu par la Charité. Ce qui la caractérise, répétons-le, c'est l'absence d'intermédiaire. Ce qui ne veut pas dire que l'on voit Dieu; la volonté ne voit pas; elle sent. Ce qui ne veut pas dire que l'on a contact de fruition parfaite avec Lui : la volonté jouit dès l'intention volontaire, et, pour autant, expérimente. Ce qui veut dire cependant que, dans cette expérience, nous sommes déjà assimilés par la bonté divine et que nous possédons Dieu, *habemus*, réellement et immédiatement Lui-même.

4. L'expérience de Dieu par le don de Sagesse. — Dans l'expérience que l'on vient de décrire, aucune place n'est faite à l'intellectuel. A part l'éclair de foi qui établit la prise de contact avec Dieu, et demeure ensuite en l'état,

comme un témoin, tout est l'œuvre des interactions de la Réalité divine directement sur la charité, de la charité directement sur la vérité divine. Or cela n'est pas un état normal pour une nature intellectuelle comme la nôtre. Sans doute l'Esprit, qui, par sa mission, conduit notre charité, garantit la Vérité de nos expériences affectives. Mais il serait plus naturel, plus digne de l'auteur de notre nature, que, dans ces sommets mêmes, la loi de notre nature fût représentée : *Voluntas sequitur intellectum*. Notre grand Dieu, dont les œuvres sont parfaites, y a pourvu, et, pour éclairer notre affection mystique, par une lumière qui lui soit vraiment homogène, et non pas conceptuelle, comme celle de la foi, il nous donne le don de Sagesse. Comme la charité porte en soi le sceau et la vertu du Saint-Esprit, le don de Sagesse reçoit l'empreinte du Verbe de Dieu, du Verbe qui respire l'amour, avec la participation à la vertu propre, intellectuelle, de cette divine personne. Conduit par le Verbe, grâce à cette effusion de sa lumière, notre esprit va expérimenter à son tour, selon son mode, la divine réalité, et ses expériences deviendront pour nos expériences affectives, à mesure qu'elles monteront, une sorte de vue, non à la manière des concepts, mais par connaturalité, qui les alimentera, les stimulera et assurera leur plein rendement.

Tous les dons du Saint-Esprit procèdent de l'union avec Dieu qu'opère la Charité (1). La sagesse, cependant, dérive de la charité à un titre tout spécial. Elle implique en effet un jugement rectifié par l'altitude divine elle-même, en vertu d'une certaine connaturalité ou communauté de nature avec les choses divines, *non solum discens, sed patiens divina*. Or cette sympathie (*compassio*) ou connaturalité aux choses divines vient de s'opérer par la charité — *ex affectione ad divina provenit manifestatio eorumdem* — qui nous unit à Dieu au point de faire de notre esprit et de l'esprit de Dieu un seul esprit. La cause tout à fait propre de la Sagesse est donc la Charité (2).

(1) S. th., I^a II^{ae}, q. 68, a. 5, 8. — (2) S. th., II^a II^{ae}, q. 45, a. 2.

Elle n'en a pas moins un acte intellectuel, et dont l'intelligence est le principe et le sujet (1). Car la Sagesse incréée, qui d'abord s'est unie à nous par la charité, infuse ou transfuse en nous sa connaissance des mystères divins. Or ce sont là finalement des valeurs intellectuelles (2). Ainsi donc la sagesse trouve dans la charité sa cause (3), en tant que la charité unit le juste à la cause même de la sagesse intellectuelle. Mais une fois cette union assurée, d'elle jaillit une effusion de la sagesse divine devenue connaturelle à nos esprits et épanchant en eux la connaissance profonde qu'elle a de la divinité : *Spiritus scrutatur profunda Dei.*

Il est clair que sous la pression de cette empreinte et par l'effet de cette communication de la vertu intellectuelle propre du Verbe, qui constituent sa mission invisible, notre intelligence, connaturalisée à l'intelligence divine, expérimentera les mystères divins, selon le mode même selon lequel la Sagesse divine les expérimente; il est clair qu'aucun intermédiaire n'intervient dans la connaissance des choses divines par celui qu'instruit « l'onction » même du Verbe spirant l'amour, et que cette expérience est immédiate.

Ce qui ne veut pas dire que par le don de Sagesse le juste reçoit des révélations nouvelles. Non ! En cette vie, tout apport d'objets divins est justiciable de la seule foi. Et la Sagesse suit la règle : donc, à ce point de vue, le don de Sagesse présuppose la foi, chacun jugeant bien ce qu'il connaît (4). Mais, au moment où le don de Sagesse entre en jeu, pour subvenir aux imperfections de la charité, il s'agit de tout autre chose, à savoir expérimenter sous l'action directrice des missions divines celui-là même que l'on aime, et cela de telle sorte que la charité se sente

(1) S. th., II^a II^{ae}, q. 45, a. 2.
(2) S. th., II^a II^{ae}, q. 45, a. 6, ad 2. Cf. a. 3, ad 2 : « Visio principii ».
(3) S. th., II^a II^{ae}, q. 45, a. 2.
(4) S. th., II^a II^{ae}, q. 45, a. 1, ad 2.

éclairée et conduite, par une lumière du même ordre que ses affections mystiques, dans la voie où sa loi de tendance vers la réalité divine l'a entraînée et où le contrôle de la foi ne saurait la suivre. Donc pas de nouvel objet, mais une lumière meilleure, adaptée aux audaces de l'amour de Dieu par-dessus tout, et faisant sentir intellectuellement les richesses de la réalité divine, pour que l'affection se sente guidée et s'avance et monte dans sa dialectique d'amour qui, sans la Sagesse, pourrait paraître, au point de vue du *voluntas sequitur intellectum*, quelque peu aventurée.

L'entrecroisement de ces deux expériences pneumatiques, l'une intellectuelle, l'autre affective, la première guidant la seconde, la seconde source de la première, le tout sous l'emprise des deux missions divines invisibles, celle du Verbe et celle de l'Esprit-Saint, telle est l'expérience mystique totale. Elle est pure, je veux dire qu'elle n'est mélangée d'aucune intervention conceptuelle. Elle s'opère uniquement *per modum gustus experientis*. Et comme toute la valeur de cette double expérience est dans l'effusion géminée des personnes divines, elle n'a rien à demander, pour être garantie, à un contrôle extérieur qui ne pourrait être qu'intentionnel. Tout se passe en un sujet connaturalisé divin et qui dès lors et de soi tend vers la réalité divine pour la percevoir expérimentalement et par là prendre d'elle possession et jouissance directe.

5. Et maintenant revenons aux textes des traités des missions divines qui sont l'occasion de cet article, pour en prendre, dans le cadre des missions divines, maintenant exposées, une intelligence meilleure.

a) Et d'abord voyons confirmée la nécessité de la connaissance expérimentale de Dieu pour qu'il y ait mission. Aucun autre mode de connaissance ne serait intelligible chez celui qui connaît Dieu par connaturalité, c'est-à-dire par l'effet de l'empreinte personnelle, que les divines personnes ont marquée dans ses facultés même de connais-

sance, et de leur « vertu » propre devenue le formel, l'énergie de notre charité et de notre amour. C'est expérimentalement que les divines personnes se connaissent dans leurs relations intimes intratrinitaires. C'est de même expérimentalement que l'esprit humain, ne faisant plus qu'un seul et même esprit avec Dieu, connaîtra Dieu. Notre premier texte affirme bien cette conséquence nécessaire : « Pour qu'il y ait mission, il faut une connaissance résultant d'un don approprié à la personne divine, par lequel s'effectue en nous une conjonction avec Dieu en rapport avec *le mode propre de cette personne* (amour ou sagesse où se rencontrent les empreintes et vertus propres du Saint-Esprit et du Verbe). *Il en résulte* que cette connaissance est quasi expérimentale. »

Expérimentale, parce qu'elle est effusion en nous de la connaissance expérimentale que les divines personnes ont d'elles-mêmes. *Quasi, comme* expérimentale, parce que, si la connaissance des divines personnes est, en soi, totalement expérimentale, s'opérant au contact physique de son objet, la communication qui nous est faite de cette connaissance divine au cours de notre vie terrestre ne va pas jusqu'au contact physique avec la réalité divine, réservé pour la vision béatifique, bien qu'elle effectue en nous une conjonction réelle avec Dieu, de l'ordre réaliste de l'amour, épousant le mode des divines personnes (texte 1).

b) C'est bien la divine personne elle-même, présente en nous substantiellement par l'habitation, qui est perçue immédiatement par l'expérience mystique. C'est elle-même qui est directement l'objet *quod* de cette expérience, comme, par sa sigillation en nous et l'effusion en nous de sa vertu propre, elle en est le principe formel *quo*. La perception de Dieu par ou dans un intermédiaire objectif créé est absolument *absente*, tant de la description de la connaissance expérimentale rattachée aux missions divines, que des textes cités (1, 2, 3, 4, 5). Toujours Dieu, ou la divine personne elle-même, est indiqué comme son

terme. C'est fatal, puisque c'est elle qui se trouve elle-même (dans sa sigillation ou sa vertu) au point de départ et qui guide elle-même (*quasi ductrix*) le regard humain jusqu'à son terme divin.

c) Cette perception ou expérience n'a rien d'une connaissance par concepts, laquelle n'est jamais expérimentale, et pour cause; elle aurait quelque analogie, par son caractère immédiat, à la perception sensible, si celle-ci ne comportait des espèces impresses qui l'orientent vers le contact avec la réalité sensible. En lieu et place d'espèces, notre perception de Dieu trouve à sa base « les dons appropriés à une personne divine » (texte 1 et 2). Ce don, sagesse ou charité, est dit approprié aux personnes parce que, comme il est dit ailleurs, il porte en soi le sceau et la vertu propres des divines personnes, du Verbe pour la Sagesse, du Saint-Esprit pour l'amour de Charité. Mais ce sceau, bien qu'il constitue en soi une similitude représentative de la divine personne, n'est nullement une espèce objective desservant l'intention du connaître, et la preuve, c'est qu'il se retrouve dans l'amour qui ne connaît pas de telles espèces. C'est une impression subjective, c'est-à-dire perfectionnant la faculté elle-même de connaître ou d'aimer et la connaturalisant divine : d'où son nom, *sigillatio*, sceau, qui n'a pas de sens entendu d'une espèce objective. Et, de même, cette vertu est la vertu propre de la divine personne, utilisant notre faculté d'amour ou d'intelligence comme son instrument, et la connaturalisant divine par son effusion en elle, comme la vertu de la cause principale connaturalise à soi-même la vertu de l'instrument. Par l'établissement en nos facultés de cette communauté de nature qui constitue le don des divines personnes, celles-ci deviennent en nous, avec nous et par nous, le principe véritable de notre expérience de Dieu. « D'où, dans la réception de ces dons, les divines personnes sont possédées (*habentur*) par nous d'une nouvelle manière, comme nos conductrices vers notre

fin ultime et assurant notre jonction avec elles (1). »

Il n'y a en tout cela que connaissance de connaturalité, semblable à celle du chaste, dit saint Thomas, qui sait juger des choses de la chasteté. Dans un tel ordre de connaissance, il n'y a place ni pour des concepts, ni pour des espèces, ni pour une réflexion sur son état de grâce. Le don qui est fait est *sufficienter ductivum in cognitionem divinae personae* (2). C'est une nouvelle manière, et combien plus appropriée, son mode étant divin, de percevoir directement le Dieu indiqué au début par la foi. Comment? Par connaturalité avec Dieu, par sentiment intellectuel imprégné d'amour, par « une certaine connaissance expérimentale que l'on nomme sagesse, comme qui dirait une science savoureuse, *sapida scientia* » (texte 5).

d) La source profonde de cette connaissance expérimentale est une surabondance de grâce dont la cause est la mission du Saint-Esprit (texte 4). « *Illa notitia ex qua procedit amor* VIGET *in ferventibus divino amore qui scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis et in quantum est largissime in eos profluens beneficia* (3). » Dans cette finale est exprimée la cause prochaine immédiate de l'ébranlement, à savoir cette sorte de frappe actuelle de la mission de la divine personne sur notre sagesse et notre charité, mettant celles-ci en un branle divin, de telle sorte que les divines personnes envoyées et finalement le Père qui les envoie « *ad quem ultimo recurrimus* » en ressortent manifestées d'une manière inédite que la science humaine ne soupçonne pas et que la foi vive elle-même ne se connaissait pas.

Il me semble que je puis donc rejoindre avec quelque assurance mes conclusions de la *Structure*.

fr. AMBROISE GARDEIL, O. P.

(1) In I Sent., d. 15, q. 4, a. 1.
(2) Ibid., ad 1.
(3) Ibid., d. 15, q. 4, a. 2, ad 4.

Saint Patrick [1]

(385-461)

Les premières années

Saint Patrick est né en « Bretagne » (Angleterre) : son premier biographe, Muirchu, nous l'affirme, et lui-même, dans ses écrits, parle des « Bretons » comme de ses compatriotes. Il nous a donné le nom de sa ville natale : *Bannavem Taberniae*. Ce livre semble devoir être identifié avec « Venta Silurum », aujourd'hui Caerwent, dans le Monmouthshire; du moins est-il certain que le saint est né dans la partie de la « Bretagne » alors occupée par les Romains, — pas en Écosse — ; et non loin de la mer d'Irlande (2).

(1) Cette année du quinzième centenaire de la venue de saint Patrick en Irlande a déjà vu nombre de publications de langue anglaise sur le saint : plus encore peut-être que cet anniversaire, les revendications des Protestants à l'endroit de saint Patrick ont forcé les écrivains catholiques à prendre la plume. Nous voudrions donner, à l'adresse du public français, un résumé aussi exact que possible des résultats auxquels ont abouti les historiens de nos jours, touchant la vie et l'œuvre de saint Patrick. Nous suivrons surtout les conclusions du Prof. Mac Neill dans sa belle étude : « The Historical St Patrick » (Fifteen Centenary Book). Voir en appendice les sources de l'histoire de saint Patrick.

(2) Sur la question du lieu de naissance de saint Patrick, cf. S. Malone, *Chapters towards a life of St Patrick*, 1892, pp. 47-102.

Prof. Mac Neill, *The native place of St Patrick*, R. I. A. Proceedings, 1926, pp. 118-45.

P. Walsh, *The Birth place of St Patrick*, dans le « Standard », Dublin, 12 mars 1932.

Dans la *Confession*, saint Patrick nomme deux fois (n. 23 et 43) les « Bretagnes » (Britanniae) comme sa patrie, c'est-à-dire les provin-

L'année 385 ou 386 fournit un bon point de départ pour la vie du saint : elle sera confirmée, au cours de notre récit, par une ou deux références de sa « Confession » et par les événements que nous rencontrerons à la traverse.

Le père de Patrick (ou Patricius) se nommait Calpurnius : il était décurion, chargé principalement du recouvrement des impôts. Cet office conférait une certaine dignité sociale et saint Patrick se glorifiera de sa noble naissance. Ailleurs il nous dit que son père était diacre et son grand-père, Potitus, prêtre : à cette époque, il n'était pas rare, en effet, que des officiers de l'Empire romain

ces romaines de la Grande-Bretagne, le pluriel ayant pris ce sens à la fin du III[e] siècle. L'Armorique, notre Bretagne, se trouve donc exclue. — Dans l'Épître à Coroticus, saint Patrick nous donne l'équivalence : *civibus meis, civibus sanctorum Romanorum* (n. 2) ; plus loin, il nous dit que son père était décurion (n. 10) ; il est donc originaire d'une partie de la Bretagne occupée par les Romains. — Muirchu dit : *Brito natione,... — in Britanniis natus.*

Quant à la ville natale du saint, Muirchu nous dit que le nom écrit dans la *Confession*, « Bannavem Tabarniae », n'était plus en usage de son temps (fin du VII[e] siècle), mais qu'une « constante et indubitable tradition l'a informé » que saint Patrick était né en un lieu appelé plus tard « Ventre, non loin de notre mer » (la mer d'Irlande, Muirchu étant natif de Leinster). Le mot Ventre lui-même a dû être défiguré, il est absent de la version du Livre d'Armagh, et celle de Bruxelles qui nous l'a transmis est incorrecte dans la transcription des noms propres. Muirchu a écrit probablement Venta (qu'on lit d'ailleurs dans Banna-*vem Ta*-berniae) : *Venta* est le premier terme connu, c'est Venta Silurum, Caerwent, en Monmouthshire, dans la partie sud-est du pays de Galles, qui s'appelle Gwent en Gallois, non loin de la mer d'Irlande. On est d'ailleurs dirigé vers l'estuaire de la Severn par la suite de l'histoire de saint Patrick.

L'Hymne de Fiacc (cf. Appendice) donne Nemthur comme le lieu de la naissance du saint, nom qu'un scoliaste du moyen âge a traduit « le Roc de la Clyde », c'est-à-dire Dumbarton, dans la Basse-Écosse. Mais il faut dire avec Bury : « Cet endroit est la dernière place où l'on pourrait s'imaginer trouver la « villula » d'un décurion romain » (contre Healy). Aujourd'hui l'unanimité se fait autour de Caerwent.

se fissent clercs. La mère du saint n'a laissé qu'un nom : Concessa (1).

Calpurnius possédait aux alentours de la ville (*vicus*) une propriété, — une « villa », — où il occupait serviteurs et servantes : c'est là sans doute que grandit l'enfant sous la surveillance de « prêtres » (2). Son éducation fut, de son propre aveu, par sa faute, fort défectueuse : il n'acceptait qu'avec peine le joug qu'on lui imposait. Celui de Quintilien et de la grammaire, nous dit-il, lui pesait autant que celui des commandements de Dieu. A quinze ans, dans un moment de faiblesse, il commit une faute qui faillit avoir des répercussions fatales sur le cours de sa vie. Mais bientôt allait se produire l'événement, qui le changerait tout d'un coup.

L'Épreuve

Patrick avait seize ans : on était en l'an 401. Depuis près de deux siècles, l'occupation romaine en Grande-Bretagne était battue en brèche par les incursions des Saxons, des Pictes et des Scots : au Nord, les légions s'étaient d'abord rabattues du Mur Antonin (entre le Firth de Clyde et le Firth de Forth) sur le Mur Hadrien (de Solway à l'embouchure de la Tyne); à l'Ouest, elles tenaient la ligne de Chester-Wroxeter : le Pays de Galles leur échappait donc; les Scots (Irlandais) s'y étaient implantés (3) ainsi que dans la Cornouaille et le Devonshire. A la fin du IV^e^ siècle, les compétitions des généraux

(1) Nom donné par Muirchu. Le scoliaste de l'hymne de Fiacc, l'homéliste de la Tripartite, Marianus Scot, en font une sœur de saint Martin (cf. les leçons du Bréviaire romain); ce n'est là apparemment qu'un des essais de la tradition pour rattacher l'Apôtre de l'Irlande à celui des Gaules.

(2) *Confession*, n. 1.

(3) Le prof. Mac Neill l'a déduit des généalogies des dynasties galloises.

pour l'Empire avaient laissé le pays dégarni de troupes, exposé aux convoitises des voisins, puis Stilicon avait rétabli l'ordre.

En 401, Alaric entrait en Italie, et c'en était fini de la domination romaine en Grande-Bretagne. Or, dans le même temps, en Irlande grandissait la dynastie de Connaught. La Pentarchie du début avait fait place à une division en sept royaumes dont quatre étaient aux mains des princes de Connaught. Vers 400, le nouvel état de choses était consacré par l'établissement du « High King », Niall, « des neuf otages », à Tara, ancienne capitale de Leinster-Nord, située à proximité de la Mer d'Irlande.

Ceci étant, il nous est facile de comprendre l'événement que saint Patrick indique, d'un mot, dans la « Confession » : « Quand j'eus seize ans, dit-il, je fus emmené en captivité en Irlande, avec des milliers de personnes. » Caerwent était situé à la limite sud de la zone d'occupation romaine et, en remontant la Severn, on y atteignait facilement : les premiers Irlandais, groupés autour de Niall, profitant du désarroi de l'Empire Romain au début du siècle, dirigèrent leurs raids sur le sud-ouest de la « Bretagne » (1) : c'est au cours d'une de ces expéditions de grande envergure que saint Patrick, attardé à la campagne, fut fait prisonnier, et avec lui quantité d'habitants : on pense aux esclaves de son père et des villas voisines.

En Irlande, les captifs furent répartis sur différents points du territoire : Patrick passa aux mains du « chieftain » Miliucc, dont le fief s'étendait, au nord-est de l'Ile,

(1) C'est-à-dire vers la contrée la plus populeuse et la plus riche. — Les dernières monnaies romaines de Chester, Wrocester, Caerlon, Caerwent, datent de 395 (Sir W. Ridgeway, *Journal of Roman Studies*, XIV, 123). D'autre part, l'activité des Irlandais, Pictes et autres assaillants bat son plein entre les années 395 et 405. — On peut admettre soit que les bandes de Niall remontent la Severn, soit qu'ayant débarqué dans le Pays de Galles, elles ont suivi la route Deva-Venta, aboutissant à Caerwent.

entre Logh Neagh et la côte (Co. Antrim). C'est là, près de la rivière Braid, sur les pentes boisées du mont Slemish, qu'il gardait les troupeaux de porcs de son maître, suivant l'antique coutume irlandaise. Dans ce dur servage le jeune homme éprouva, pour la première fois, les bienfaits de la foi et de la prière : « Chaque jour, nous dit-il, je gardais les troupeaux, et souvent, durant le jour, je priais : l'amour et la crainte de Dieu s'enflammaient en moi de plus en plus, et ma foi augmentait et mon esprit était mû jusqu'à me faire dire cent prières en un jour, et autant la nuit, et me faire demeurer dans les bois et la montagne. Avant l'aube j'étais levé pour prier par temps de neige, de gelée ou de pluie; et je n'en éprouvais aucun mal, ni ne ressentais aucun retardement intérieur, comme il m'arrive maintenant, car l'esprit était brûlant au dedans de moi » (*Conf.*, n. 16).

Six ans se passèrent ainsi. Puis, une nuit, Patrick entendit dans son sommeil une voix qui lui disait : « Tu jeûnes bien, tu retourneras bientôt dans ta patrie. » Et, après un intervalle, la même voix lui dit : « Voilà, ton navire est prêt » (*Conf.*, n. 17). Il partit et franchit 200 milles pour le rejoindre : il essuya d'abord un refus du capitaine qui, à son parler, avait sans doute reconnu en lui un esclave breton en fuite; mais, Patrick s'étant mis à prier, on le rappela; et ces hommes lui dirent : « Viens, nous te recevrons en toute bonne foi, fais amitié avec nous. » Mais, déclare saint Patrick en son langage savoureux de gardien de troupeau, « je refusai de sucer leur poitrine ». Si pourtant il s'embarqua avec eux, ce fut dans l'espoir de les gagner au Christ, car ils étaient païens, comme les Scots ou Irlandais en général (*Conf.*, n. 18).

Après trois jours de mer, le navire aborda on ne sait où, quelque part en Gaule, assurément très loin des rivages que Patrick désirait tant revoir. Le parti de ces gens était de vendre, à quelque marché romain de l'intérieur, leur cargaison : de grands chiens d'Irlande des-

tinés aux jeux de l'amphithéâtre (1). Mais ils rencontrèrent des difficultés qu'ils n'avaient point prévues. Cette année même, en 407, les Vandales et autres peuples Germains s'étaient jetés sur la Gaule et l'avait ravagée d'une extrémité à l'autre. « Durant vingt-huit jours, relate Patrick, nous voyageâmes à travers un désert » (*ib.*, n. 19) (2). Les vivres manquèrent, et tous auraient peut-être péri sans la prière du saint : un troupeau de porcs vint à passer, ils en tuèrent beaucoup et restèrent là deux nuits pour se refaire, eux et leurs chiens. Cet incident grandit Patrick à leurs yeux, ils l'auraient sans doute ramené alors chez lui, s'ils ne s'étaient heurtés aux envahisseurs Vandales qui les détinrent deux mois ; c'est du moins ce que suggère cette phrase de la *Confession* (n. 21) : « De nouveau, si peu d'années après (le début de ma première captivité), je fus fait captif. » Le retour s'opéra providentiellement dans de bonnes conditions, et « voilà que de nouveau, après tant d'années (d'absence), nous dit Patrick (3), je me trouvai en Bretagne avec mes

(1) Dans une lettre datée de 393, le Romain Symmacus parle de sept chiens irlandais qui avaient été conduits à Rome pour être montrés dans l'amphithéâtre. Ils firent tant d'impression sur les spectateurs qu'on s'imagina qu'ils avaient été amenés dans une cage de fer.

(2) Au n. 22 de la *Confession* où il paraît que saint Patrick et ses compagnons sont sur le retour, saint Patrick écrit : « Nous eûmes en chemin nourriture et abri jusqu'à ce que, le dixième jour, nous fussions tous arrivés au terme ; car, comme je l'ai indiqué plus haut, pendant 28 jours nous fîmes route à travers un désert. » Les 28 jours du n. 19 sont donc plutôt à répartir sur l'aller et le retour.

(3) Il n'y a pas ici de coupure dans le récit de la *Confession*, quoi qu'en aient pu penser certains, qui, comparant l'expression du n. 21 : *Post paucos annos adhuc capturam dedi*, avec celle du n. 23 : *Et iterum post multos annos in Britanniis eram cum parentibus meis*, ont admis un intervalle de plusieurs années entre le débarquement en Gaule et le retour en Bretagne. Durant ce temps le saint aurait séjourné à Tours et à Marmoutier (Mrs. Concannon, p. 58, d'après la Tripartite et Probus), ou aurait visité les monastères d'Italie et de Gaule (cf. le P. Ryan, *Irish Monasticism*, p. 60-64, d'après Tirechan et un *Dictum Patricii* du livre d'Armagh. En réalité les expressions « post paucos

parents. Ils me reçurent comme un fils et me firent cette prière, en toute sincérité, que du moins maintenant, après tant de tribulations endurées, je ne m'éloignasse jamais d'eux » (n. 23). Mais Dieu le voulait ailleurs : le chemin qu'il avait parcouru en captif, il allait le suivre de nouveau, en sens inverse, avec la perspective d'une libération à accomplir.

L'appel

A quel moment saint Patrick eut-il conscience de sa vocation? Ses premiers désirs d'un apostolat en Irlande remontent sans doute au temps de sa captivité.

Nous savons que les quelques familles chrétiennes qui habitaient alors le pays et qui résidaient principalement dans le sud et le sud-ouest, avaient été converties par des esclaves bretons. Le vœu, dont Patrick nous a fait confidence, de convertir l'équipage du navire dont il fut quelques jours le passager, était le sien plus encore à l'endroit des gens qu'il servait, ou avec qui un début de liberté semble l'avoir mis en relations. Le regard du jeune homme revenu chez lui était donc tourné, et peut-être contre son gré, vers l'autre côté de la mer : il eut alors la vision suivante : « Une nuit, écrit-il (*ib.*), je vis un homme qui venait apparemment d'Irlande; son nom était Victoricus, il était porteur d'un grand nombre de lettres. Et il m'en

annos », « post multos annos » se justifient par les deux situations auxquelles saint Patrick se réfère, et la transition se fait toute seule du n. 22 au n. 23. Le prof. Mac Neill dit très bien : « Dans la première des visions qu'il a rapportées, saint Patrick dit avoir appris qu'il *retournerait bientôt dans son pays natal*, et il dut regarder ceci comme un commandement non moins que comme une promesse. Aussi, après avoir parlé de son évasion, la première chose qu'il relate, c'est qu'il était de nouveau en Bretagne avec ses parents. » D'ailleurs, quelle invraisemblance qu'un jeune homme de 21 ans, au lendemain d'une longue captivité, se soit attardé loin de son pays, en de pieux pèlerinages, qui n'avaient point encore leur raison d'être.

donna une à lire, au début de laquelle était écrit : « Voix de l'Irlandais », et, continuant ma lecture, il me sembla, dans le moment même, entendre la voix de ceux qui habitaient aux confins du bois de Fochlut, près de la mer d'Ouest; et ils s'écrièrent d'une seule voix : Nous t'en prions, saint jeune homme, viens et marche encore au milieu de nous » (n. 23). Patrick se laissa pénétrer par le charme de ces voix : longtemps après, au cours d'une de ses tournées d'Irlande, il rencontrera un gentilhomme, qui lui dira : Je suis Enda, fils d'Amoengidh, des rivages de l'Ouest, de la plaine de Dommon et du bois de Fochlut, — et, se souvenant des voix entendues jadis, il se hâtera d'aller répondre en personne à leur appel (1).

Pour le moment il se contente de songer, attendant une confirmation; celle-ci vint : *qui posuit animam suam pro te, ipse est qui loquitur in te* » (n. 24). Patrick reconnut la voix de son Sauveur, et elle emporta ses hésitations. Les événements qu'il narre ensuite dans la *Confession* ont trait à la mission d'Irlande : vingt années se sont écoulées au sujet desquelles il ne nous dit rien, vingt années

(1) *Tirechan, Livre d'Armagh,* 20. — Cette mention du « Bois de Fochlut » ne correspond pas à la désignation du lieu de captivité de saint Patrick, que, sur la foi des deux plus anciens biographes du saint, Muirchu et Tirechan, nous avons indiqué plus haut. Aussi a-t-elle dérouté certains historiens modernes (Bury, Mrs Concannon). Mais le prof. Mac Neill a montré de façon très satisfaisante (*R. I. A. Proceedings,* 1923, XXXVI, c. 14) que *Silva Focluti* est une faute pour *Silva Uluti*, transcription latine du gaélique : *an Choill Ultach* (aujourd'hui Kilultagh), district boisé de l'Ulaidh à 10 milles de Slemish, le lieu authentique où saint Patrick fut captif.

Dans le récit de la *Confession* (n. 23), la mer d'Ouest est celle qui est située à l'ouest de la « Bretagne » (la mer d'Irlande) et non point l'Océan. Dans son propre récit, Tirechan parle bien des « régions de l'Ouest », entendant par là l'ouest de l'Irlande ou côte de l'Océan, mais c'est pour la même raison qui l'a fait écrire Focluti au lieu de Voluti : il était natif de Fochoill, près de Killala (Co. Mayo), à l'ouest; il transporta donc saint Patrick sur son propre terrain, entraînant avec lui Muirchu et Armagh, d'où la leçon fautive de la *Confession* dans le Livre d'Armagh.

de préparation obscure, mais encore nous importe-t-il de savoir où et comment elles se sont passées.

D'abord il est certain qu'elles se passèrent hors de Bretagne. Même si Patrick n'eut pas dès le début une vision très nette de sa mission, le simple conseil de la prudence lui imposait de s'exiler pour préparer son avenir. Une haute culture latine était exigée du clergé d'alors : la langue maternelle de Patrick était le latin, mais, comme il le remarque, « son discours avait été changé en une langue étrangère » ; plus encore, durant ces six années, son cerveau était resté en friche, force lui était de reprendre ses études ; il fallait aussi trouver un milieu favorable à sa formation religieuse (1). Or, à ce moment même, Rome abandonnait la Bretagne ; en 409, la garnison de l'île s'était donné pour chef un certain Constantin qui avait passé sur le continent afin de conquérir l'empire d'Occident ; à ce retrait des troupes avaient succédé les raids plus dangereux des voisins : Pictes, Scots et Germains ; Honorius, alarmé, répondit que Rome ne pouvait plus se charger de la défense de cette province (410). Cette disparition de l'autorité romaine mettait en péril tout ce qui touchait, de plus ou moins près, aux institutions romaines, et la religion même.

En Gaule au contraire, l'occupation vandale était à son terme (409). D'autre part, le christianisme y était en pleine floraison : saint Martin était mort au début du siècle, laissant un grand souvenir que perpétueraient les écrits de Sulpice Sévère (2) ; en même temps, le mona-

(1) Le prof. Mac Neill va plus loin : « Il est vraisemblable, écrit-il, qu'un motif en particulier l'a décidé à quitter la Bretagne : le désir de s'élever à un plus haut niveau de vie spirituelle sous une règle monastique » (*loc. cit.*, p. 11).

(2) Le « Livre d'Armagh » contient une copie de la *Vita* et des *Dialogi* qui remontent à une original qu'on a pu dater d'avant 460. Il est donc certain que ces écrits étaient connus de saint Patrick et avaient été introduits de son vivant en Irlande. C'est là la référence la plus certaine et de plus de portée qu'on puisse faire de notre saint à saint Martin.

chisme dont il s'était fait lui-même l'initiateur, commençait à s'infiltrer en Gaule par le sud-est, en relations avec l'Orient. En 410, Honorat fondait Lérins; en 412, saint Victor s'établissait à Marseille, puis le courant remontait la vallée du Rhône. Cette extension de la vie monastique au cœur de la Gaule eut ses conséquences jusque dans le choix des évêques : nombre d'abbés, grâce aux sollicitations des fidèles et du clergé, furent promus à l'épiscopat. Saint Honorat devint évêque d'Arles en 426; saint Loup, évêque de Troyes la même année; saint Hilaire succéda à saint Honorat en 429; Faustus, un « Breton », fut élu à Riez en 461, etc. Tous étaient d'anciens moines de Lérins. Il y avait donc entre nord et sud, entre les monastères et la vie séculière, des communications établies (1).

C'est dans ce milieu, et même plus avant, jusqu'en Italie, que les chroniques font évoluer saint Patrick durant les années qui suivent son départ de Bretagne. Un « Dictum Patricii » du Livre d'Armagh (2) semble diriger leurs investigations : « J'avais la crainte de Dieu, est supposé dire saint Patrick, pour mon guide dans mon voyage à travers la Gaule et l'Italie et les îles de la Mer Tyrrhénienne. » Le Mémoire ou Breviarium de Tirechan, contemporain de Muirchu, et quelques-unes des Vies recueillies par le Franciscain Colgan, au XVII[e] siècle, nomment Lérins (3). Saint Patrick, après des pérégrinations dans

(1) C. Dom Butler, *Le Monachisme bénédictin*, p. 19; J. Ryan, *Irish Monasticism*, pp. 53-56 et 66. On consultera aussi : Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894; Alliez, *Histoire du Monastère de Lérins*, Paris, 1862.

(2) *L. c.*, c. 17 a.

(3) Tirechan dit : « Insula Arelanensis », qui s'explique par une confusion entre Lérins (Lerenensis) et Arles (Arelatensis), dont saint Honorat, le fondateur de Lérins, devint évêque. On trouve une confusion semblable dans les *Vies* 2, 3, 4, publiées par Colgan. L'Hymne de Fiacc parle aussi d'un voyage « dans les îles de la mer Tyrrhénienne ». — Il faut noter que Muirchu, le plus ancien biographe et le plus digne de foi, ne mentionne pas ce séjour à Lérins; saint

le sud de la Gaule, et peut-être en Italie, se serait finalement rallié au petit groupe des disciples d'Honorat, suivant l'entraînement général. Là il se soumit à la discipline monastique du type antonin, régime de vie austère et solitaire, n'admettant les réunions communes que pour la prière. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce séjour à Lérins, il est certain que le saint eut sous les yeux, durant ses années de formation, des exemples de la vie monastique, qu'il connut et étudia le fonctionnement de ses institutions, qu'il garda un amour de prédilection pour ses vœux et ses observances. Et même il semble bien qu'il n'aurait pas tant encouragé les autres à embrasser l'état religieux, si lui-même n'y était d'abord entré. Saint Patrick est et restera toujours un moine, comme saint Martin et celui qui allait devenir son maître, saint Germain.

Saint Patrick en effet ne devait pas rester longtemps à Lérins. Avant 418, il est à Auxerre, où il reçoit les Ordres de l'évêque Amator. Il prend rang dans le clergé de la ville, avec Auxilius et Isserminus, qui avaient été ordonnés en même temps que lui et qui seraient plus tard ses collaborateurs (1). Pourquoi Auxerre fut-il choisi? Nous ne savons. On ne peut en rendre raison qu'en se rapportant au tableau que nous avons dressé des développements du monachisme dans le sud-est et des relations existant entre Auxerre et les principaux sièges épiscopaux de Gaule. Mais par-dessus ces convenances il faut admettre qu'un concours providentiel d'événements conduisit le futur apôtre de l'Irlande à Auxerre. Comme le reconnaît le professeur Mac Neill, « le stage de saint

Patrick, en quête de la sagesse qu'il allait demander à Rome, se serait arrêté en chemin, à Auxerre (*Book of Armagh*, tituli 5 et 6, 39 a. Cf. aussi *ib.*, p. 444).

(1) Nous devons ces indications à Muirchu (I, 9), qui, il est vrai, confond l'ordination de saint Patrick par Amator avec sa consécration épiscopale des mains de saint Germain, postérieure d'au moins 14 ans.

Patrick à Auxerre est aussi providentiel quant à son apostolat futur en Irlande que sa captivité ou la vision de la « Voix de l'Irlandais ». Auxerre en effet, qui n'était alors, pour un étranger venant du Sud, qu'une étape sur la route du Nord, allait devenir, par le jeu des circonstances, un poste avancé pour une mission en Irlande lancée par Rome et soutenue par les chrétientés du Sud-Est.

Ce n'est pas à saint Honorat, abbé de Lérins, ni à l'évêque Amator, mort en 418, mais à son successeur, saint Germain, que la tradition fait honneur de la formation de saint Patrick (1). Sous sa direction, il étudia les Écritures ; elles lui deviendront si familières qu'il les citera presque à chaque phrase dans ses écrits, leur faisant exprimer les différentes situations de sa vie, et jusqu'à ses états

(1) Ainsi notamment Muirchu (*B. Arm.* p. 444), l'Hymne de Fiacc, les Vies de Colgan, dont la Tripartite. — Muirchu parle d'un « très long séjour », quelque chose comme 30 ans (en fait : 418-32). — Saint Germain, à l'imitation de saint Martin, fonda un monastère de l'autre côté de l'Yonne, où il aimait à se retirer, quand ses affaires ne le pressaient pas. Saint Patrick y vécut-il ? On l'admettrait volontiers, si l'on ne plaçait auparavant un séjour à Lérins. Dans cette hypothèse ce serait à Auxerre, et non à Lérins, que le saint aurait reçu cette formation monastique qui est attestée par sa vie et son œuvre en Irlande. Saint Patrick, dans sa *Confession*, ne pense-t-il pas aux moines d'Auxerre, quand il écrit (n. 43) : « Et si je voulais les quitter (les Irlandais) pour m'en aller en Bretagne, vers ma patrie et mes parents — et j'y serais très disposé — et passer jusqu'en Gaule, visiter les *Frères* et voir le visage des saints de mon Dieu. » Ailleurs, n. 26, il met en scène les « Seniores », nom qui peut s'appliquer aux frères anciens d'un monastère, mais qui, dans le cas, se réfère au haut clergé de la ville, chargé de l'examen des candidats à l'épiscopat. — D'autre part, « la conception du monastère centre missionnaire était inconnue de l'Occident à cette époque » (Ryan, *op. cit.*, p. 67 note) ; ajouter que, en Gaule, le partage des attributions était bien net entre la hiérarchie ecclésiastique et les instituts monastiques, et on supportait mal l'intrusion des moines dans l'épiscopat (Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 592) : autant de raisons qui ont pu dissuader saint Patrick de s'attacher à un monastère comme à un moyen capable de le servir dans ses projets.

d'âme (1). En revanche il ignora toujours, nous dit-il, les ressources du Droit, c'est-à-dire toute la partie spéculative de la formation d'alors. Encore moins fut-il versé dans les lettres profanes comme l'était son maître saint Germain, jadis premier officier romain à Auxerre, et les autres évêques des Gaules : Honorat, Hilaire, Euchère, Loup, Vincent, Faustus. Ce manque de culture indisposa sérieusement son entourage contre lui : il semblait incompatible avec ses prétentions à prendre la tête d'une mission, rendre vain le sacrifice qu'il était prêt à accomplir « en se jetant au milieu d'ennemis qui ne connaissent pas Dieu » (*Conf.*, 47) (2).

A Auxerre, comme sans doute à Lérins, saint Patrick avait fait part de ses désirs d'un apostolat en Irlande, mieux, de l'instinct divin qui le poussait à entreprendre cette œuvre périlleuse. Son état d'âme à cette époque nous est décrit assez exactement dans ce passage de la *Confession* : « Je dois à Dieu de constantes actions de grâces pour m'avoir souvent pardonné ma folie et ma négligence ; maintes fois il a mis un frein à sa colère contre moi, qu'il avait choisi pour son aide, et qui ne me rendais pas en dépit des manifestations et des avertissements de l'Esprit. Et le Seigneur a eu pitié de moi des milliers de fois, car il a vu que j'étais prêt et que j'étais seulement incertain de ce qu'il me fallait faire dans ma position, vu que certains empêchaient cette mission » (*ib.*). De ses compagnons d'Auxerre, un seul, que nous sachions, était favorable à ses projets et avait su gagner son amitié ; si grande même était la confiance de saint Patrick en cet ami qu'il lui avait découvert, à la veille de son ordination au diaconat, la faute de ses quinze ans, dont le souvenir le tourmentait alors beaucoup. Il ne prévoyait pas les suites de cette confidence.

(1) On compte 192 citations dans les écrits de saint Patrick, qui occupent une trentaine de pages de nos éditions.

(2) Cf. aussi *ib.*, n. 37 : « Et offendi illos [sc. meos parentes], necnon, contra votum, aliquantos de senioribus meis ; sed, gubernante Deo, nullo modo consensi neque acquisivi illis ».

La mission

Les années 429-432 sont importantes parce qu'elles inaugurent une série de faits dont la conclusion sera l'envoi de Patrick en Irlande avec mandat officiel d'y fonder une chrétienté. Ces faits s'ordonnent de la manière suivante :

1. A l'issue du Concile d'Arles (427 ou 428), réuni contre le Pélagianisme par saint Hilaire et présidé par le légat du Pape Célestin Ier, Palladius, « premier diacre de l'Église de Rome », saint Germain d'Auxerre et saint Loup de Troyes, accompagnés de plusieurs membres du clergé d'Auxerre, sont envoyés en Grande-Bretagne pour y combattre l'hérésie pélagienne que propage l'évêque Agricola (1).

2. Au cours de leur séjour en Grande-Bretagne, les légats du Pape envisagèrent la question des intérêts religieux de l'Irlande. Cette question ne pouvait pas ne pas se poser un jour ou l'autre, car l'Irlande, seule des pays de l'Europe occidentale, était restée païenne. Si elle fut soulevée alors, c'est, semble-t-il, à raison des rapports qui existaient entre le pays de Galles et l'Irlande ; nous les avons déjà indiqués : des Irlandais avaient fondé de petites colonies de l'autre côté du détroit; des Bretons du littoral avaient été transplantés de force en Irlande. Ces relations jouèrent, quand saint Germain, comme le rapporte une tradition locale, vint séjourner dans le pays gallois; peut-être fut-il atteint par les revendications des chrétiens déportés dans l'île et de leurs familles; toujours est-il qu'une conférence fut tenue où le nom de Patrick fut prononcé; il paraissait en effet qualifié par son passé pour se charger de l'entreprise. Son ami, qui était présent, parla en sa faveur; à son retour, il lui annoncera : « Voici la nouvelle : on va faire de toi un évêque! » (*Conf.*, n. 32.)

(1) Prosper, *Chronique*, anno 429.

3. Une seconde conférence se tint à Auxerre après le retour de saint Germain (fin 430). On examina si Patrick remplissait les conditions canoniques et avait les qualités morales requises pour l'épiscopat ; son ami, celui-là même qui avait plaidé sa cause en Bretagne, se fit ici son dénonciateur : il révéla en pleine assemblée la faute commise par Patrick trente ans plus tôt (*ib.*, n. 27) ; le temps écoulé depuis, les bons témoignages qu'il avait donnés durant son séjour à Auxerre auraient dû le faire excuser : non, il encourut la réprobation du haut clergé, des « Seniores » ; « *Reprobatus sum* », écrira-t-il plus tard (*ib.*, n. 29). Le coup était dur, Patrick « faillit tomber pour ne plus se relever » (*ib.*, n. 26). C'est Palladius qui fut envoyé en Irlande, sans doute à la demande de saint Germain, comme celui-ci avait été désigné deux ans auparavant pour la légation de Bretagne par Palladius. Nous lisons en effet dans la Chronique de Prosper d'Aquitaine, à l'année 431 : « Le diacre Palladius est ordonné évêque par le Pape Célestin et envoyé, comme leur premier évêque, aux Irlandais croyant dans le Christ. » Cette dernière clause nous indique que Palladius allait plutôt se mettre à la tête d'une chrétienté déjà existante qu'en fonder une nouvelle.

4. De fait, nous voyons Palladius aborder dans le sud-est de l'Irlande, établir plusieurs églises, puis passer chez les Pictes en Écosse, où travaillait saint Ninnian ; il y trouva la mort cette année même, 431.

5. La nouvelle en fut portée en Gaule par deux de ses « disciples » ; ceux-ci rencontrèrent à Évreux (Emboria) deux missionnaires, qui faisaient route en sens inverse : c'étaient Patrick et un autre prêtre du nom de Segetius. Que s'était-il passé ? Saint Patrick nous dit que, du jour où il fut humilié publiquement de la façon que l'on sait, « il sentit en lui une grande force et que sa foi fut approuvée devant Dieu et devant les hommes » (*ib.*, n. 30) : « Il est à croire que, le saint ayant fait preuve de fidélité et de soumission en dépit de l'hostilité dont il était la victime,

saint Germain, qui avait dès longtemps reconnu l'appel de Dieu sur lui, entreprit de le réhabiliter aux yeux de son entourage : il l'envoya donc pour renforcer le premier groupe de missionnaires, le faisant accompagner par Segetius, qui serait témoin de ses actes.

5. A la nouvelle de la mort de Palladius, Patrick et son socius regagnèrent Auxerre. Saint Germain, sans différer, institua Patrick remplaçant de Palladius et sur-le-champ il le consacra évêque : ainsi toute justice était accomplie. Qu'on ne croie pas que, ce faisant, saint Germain ait usurpé la juridiction du Pape Célestin : d'abord les droits réciproques du Saint-Siège et des Églises d'Occident étaient alors mal définis, le champ étant libre à toute restriction ou à tout élargissement qu'on y apporterait : sous le Pape Zosime, le siège d'Arles avait été reconnu comme exerçant un vicariat sur la Préfecture des Gaules (1), et ce privilège ne serait complètement révoqué que sous saint Léon (2); d'ailleurs le siège d'Auxerre lui-même avait acquis en peu d'années une importance nouvelle : il était chargé de subvenir aux besoins de la mission d'Irlande, tant en hommes qu'en argent : en consacrant saint Patrick évêque et en le renvoyant en Irlande prendre la place de Palladius, saint Germain ne faisait que parer au plus vite au besoin le plus urgent; il agissait en bon administrateur de la mission et en représentant authentique du Saint-Siège : en réalité c'était la même mission qui se continuait, le même mandat qui passait de l'évêque défunt au nouvel élu.

Nous n'insisterions pas tant sur ce point, s'il n'était aujourd'hui âprement débattu entre protestants et catholiques en Irlande (3). Pour les premiers, saint Patrick,

(1) Cf. Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 588-91.

(2) *Ibid.*, p. 593. — *Lettre de saint Léon aux Évêques de Gaule, Vienne et Narbonne.*

(3) Du côté catholique : J. Ryan, *St Patrick and The Roman See*, Dublin, 1932.

Du côté protestant : W. J. Kerr, archidiacre de Dromore, *The Independence of the Celtic Church in Ireland*, 1932.

repoussé par la hiérarchie, a fait son œuvre en dehors d'elle et sans elle : cette allégation est, on le voit, sans fondement dans les faits, et surtout elle accumule pour la suite de cette histoire les invraisemblances. Il faut pourtant en retenir ceci : 1° la vocation individuelle de saint Patrick, sa mission providentielle n'est parvenue à rentrer dans un mouvement parti d'ailleurs qu'après une première fin de non-recevoir, un désagrément, elle y a cependant réussi — et parfaitement, puisqu'elle lui a assuré une vitalité indéfectible —, et le fait même que saint Patrick, d'abord évincé, puis envoyé en sous-ordre de Palladius, a été finalement admis à le remplacer nous semble la marque de l'authenticité de sa mission, de la reconnaissance qu'elle a reçue de Rome. 2° Saint Patrick n'a pas fondé une autre Église que celle dont Palladius avait posé la première pierre, Église qui serait étrangère à l'Église romaine : il a pourtant fondé son Église — (la même que Palladius) — ailleurs que Palladius, savoir dans le nord-est de l'île, en pays païen, et non dans le sud-est, où étaient établis déjà des chrétiens, sinon des chrétientés ; au lieu de se considérer comme préposé par Rome à ces chrétientés existantes et de faire souche sur elles, il allait porter le christianisme dans des régions où il n'était pas encore parvenu, mais qu'il connaissait, lui, pour y avoir vécu captif, et, ce faisant, il reprendrait sur un plan nouveau, agrandi, génial, l'œuvre de son prédécesseur (1).

(*A suivre.*)

Tallaght.

VINCENT-M. POLLET, O. P.

(1) Nous donnerons, en appendice, à la fin de cette étude, les principales sources de la vie de saint Patrick.

Une École de Sainteté

Chez les Cisterciens

I. — Le Fait.

Le 21 mars 1098, un groupe de moines sortis de l'abbaye champenoise de Molesmes arrivait, sous la conduite de l'Abbé Robert, dans le désert de Cîteaux. Cet exode était l'aboutissant d'une crise d'âme par laquelle ces moines venaient de passer. Dans l'Abbaye de Molesmes, la Règle de saint Benoît, dont ils avaient fait profession, n'était pas observée en son entier; des usages divers atténuaient certaines de ses prescriptions, en aggravaient d'autres, en remplaçaient quelques-unes. Certes, ces usages étaient légitimes, l'ensemble d'observances qui en résultait avait été approuvé par l'Église, sanctionné en outre par la pratique et l'autorité de personnages éminents réputés pour leur sainteté non moins que pour leur doctrine. Pourtant, les moines qui nous occupent ne trouvaient pas dans cette manière d'agir la paix de leur conscience; il leur semblait qu'ayant promis, au jour de leur profession, de vivre selon la Règle de saint Benoît, ils ne remplissaient pas parfaitement cet engagement si, en fait, leur vie n'était pas entièrement et loyalement conforme à cette Règle. Il leur paraissait en outre que, Dieu les ayant appelés à pratiquer cette Règle, à se sanctifier par son moyen, ils ne répondaient pas pleinement à ses desseins tant qu'ils ne réalisaient pas, dans toute la teneur de leur

existence, ses prescriptions et ne la mettaient pas en œuvre dans sa complète intégrité.

Ne pouvant à Molesmes vivre selon ces vues et les indications de leur conscience délicate, ils en étaient sortis, munis de toutes les autorisations voulues, et ils arrivaient à Cîteaux bien résolus d'y réaliser en tous points leur idéal, « de faire passer sur toute la teneur de leur vie la rectitude de la Règle, de s'adapter entièrement, à se conformer à ses dispositions, aussi bien dans les observances ecclésiastiques que dans les autres (1) ».

Ce qui fut fait; le texte authentique de leurs Statuts, le récit infiniment précieux de leurs débuts dans le *Petit Exorde*, l'attestation des contemporains, tout s'accorde pour nous démontrer que le programme tracé à Molesmes, — la Règle de saint Benoît en son intégrité, mais rien que la Règle, afin de réserver toutes les forces, toutes les énergies pour son entière observation, — fut exécuté en tous points à Cîteaux dès que possible et, ensuite, dans les nombreuses abbayes qui sortirent bientôt de son sein fécond.

Ce programme, il resta tel quel dans l'Institut cistercien pendant plus d'un siècle; nous le voyons ensuite subir des modifications. Sous prétexte d'une perfection plus haute favorisée par une austérité plus grande, des pratiques plus nombreuses, peu à peu on introduit des observances inconnues à la Règle, des abstinences, des exercices de piété, etc.; le tout s'infiltre doucement, goutte à goutte; comme c'est peu de chose pour commencer! mais, insensiblement, le nombre s'accroît, le poids de la régularité intégrale s'aggrave, il finit par devenir si pesant que, pour l'alléger, on se décide à mettre de côté — quoi? le surérogatoire qui a rompu le bel équilibre de la discrétion bénédictine sans qu'on s'en aperçoive? Non, hélas! mais bien certaines prescriptions plus difficiles de la Règle

(1) « Exordium Parvum », cha. xv. *Nonasticon cisterciense*, nova edit., p. 62.

elle-même; alors, on est sorti de la voie, la décadence a commencé.

Or, il est un fait très digne de considération, c'est que, pendant le siècle et demi environ qu'il fut fidèle, ou à très peu de choses près, à son idéal primitif, à son premier programme, l'Institut cistercien fut une merveilleuse pépinière de saints, une étonnante école de sainteté; c'est un autre fait non moins notable qu'à partir du moment où il abandonna résolument cette conception première, non seulement le nombre des saints diminua, mais ils disparurent entièrement; à partir du XIV^e^ siècle, on rencontre encore, et souvent, des personnages vertueux, dignes de vénération, cependant la liste des saints proprement dits est close, la source de la haute sainteté semble tarie. Établissons rapidement le fait de cette prodigieuse éclosion de sainteté à Cîteaux pendant la période de sa fidélité au programme primitif : Vivre intégralement selon la Règle bénédictine et d'après elle seule.

L'impression qui se dégage d'une façon très nette pour quiconque étudie ou seulement parcourt les monuments contemporains, c'est que, dans les monastères de l'Ordre, régnait une atmosphère, une ambiance de sainteté, qu'ils renfermaient des saints, de vrais et authentiques saints, dans tout l'acception du terme, et cela en nombre.

Certes, nous ne prétendons point qu'il faille accepter les yeux fermés et en bloc tous les récits, soit du *Grand Exorde* de Cîteaux, soit de Césaire d'Heisterbach, soit de la *Chronique de Villers* ou d'autres recueils du même genre; il n'en reste pas moins que, de l'ensemble de ces récits, on ne peut pas ne pas emporter la conviction qu'une vie spirituelle intense régnait dans les abbayes cisterciennes, que la sainteté y fleurissait sous ses diverses formes, que les dons surnaturels y étaient fréquents, que les grâces mystiques n'y étaient point rares. C'est du reste ce qu'attestent, de leur côté, nombre d'écrivains étrangers à l'Ordre et contemporains; c'est ce que démontre encore

mieux la liste des personnages honorés d'un culte public dans l'Église avec le titre de saints ou de bienheureux.

Cette liste est assez impressionnante, nous y trouvons une soixantaine de noms en l'espace d'un siècle et demi environ. Elle comprend, au XII^e^ siècle : un Pape, le B^x^ Eugène III; un Archevêque : saint Pierre de Tarentaise; 4 Évêques; 20 Abbés; 10 Moines; 2 Convers; une Abbesse; une Converse. Au XIII^e^ siècle : un Archevêque : saint Guillaume de Bourges; 5 Évêques; un Abbé; 5 Moines; une Abbesse; 7 Moniales. Et nous ne faisons état que des personnalités dont le culte existe encore, mais combien d'autres ont été jadis honorées en des Abbayes disparues? combien plus encore dont la réputation de sainteté est parfaitement établie et auxquelles les Bollandistes reconnaissent un droit ferme à une place dans leur immortelle Collection!

Il faut observer que beaucoup, parmi les personnages dont nous venons de faire mention, nous sont connus par les Chroniques de certains monastères dans lesquels ou aux environs desquels ils vécurent; que d'autres dont le nom est tombé dans l'oubli! ou bien parce que les récits les concernant ont péri, ou bien parce qu'il ne s'est rencontré personne pour recueillir leurs faits et gestes. Que si certaines Abbayes furent et restent fameuses pour la sainteté de leurs habitants, telles Clairvaux, Villers la Sainte, Himmerode, etc., cela ne tient-il point au fait que les chroniques de ces Abbayes, les souvenirs des hommes qui les illustrèrent, furent confiés à l'écriture et transmis de la sorte à la postérité? Mais, il nous est loisible de penser que dans les autres communautés, où l'on menait la même vie, où l'on employait les mêmes moyens de sanctification, les mêmes causes durent produire des effets sensiblement équivalents, encore qu'aucun document écrit ne soit là pour nous l'attester parce que personne ne s'est trouvé pour en rédiger ou parce que, de ces documents, aucun n'est parvenu jusqu'à nous.

Parmi les saints honorés d'un culte public existant,

pour nous en tenir à ceux-là, quelles figures admirables! Saint Bernard, illustre, glorieux entre tous, au point d'avoir presque éclipsé et fait oublier les fondateurs pourtant si méritants et si attirants, les saints Albéric et Étienne Harding; saint Aelrède de Riévaux; le B^x Guerric d'Igny; saint Hugues de Bonnevaux; saint Pierre de Tarentaise; saint Guillaume de Bourges; sainte Lutgarde, la grande mystique; la Bse Ide de Louvain; le moine soldat, fondateur de l'Ordre de Calatrava : saint Raymond de Fitero; saint Thibaud de Marly; saint Pierre de Castelnau, l'héroïque victime des fureurs albigeoises; le B^x Jean de Montmirail, surnommé Jean l'Humble, etc., etc.! Dans cette courte énumération, nous ne prétendons évidemment pas assigner un rang de mérite ou de gloire. Parmi nos saints, voici des thaumaturges fameux : saint Bernard, saint Pierre de Tarentaise; des Docteurs admirables, des auteurs, de fins lettrés, comme saint Bernard encore, saint Aelrède, le B^x Guerric, saint Amédée de Lausanne, saint Hélinand...; des hommes publics mêlés à toutes les grandes affaires ecclésiastiques ou même civiles de leur temps, tels saint Bernard, saint Pierre de Tarentaise, saint Hugues de Bonnevaux...; des prédicateurs célèbres, saint Bertrand de Grandselve par exemple, saint Guillaume de Bourges; il y a des missionnaires au zèle ardent, des mystiques favorisés des grâces les plus merveilleuses.

Voilà le fait, il est incontestable et, croyons-nous, incontesté. Cîteaux, pendant son âge d'or, fut une surprenante pépinière de saints, ses monastères furent très souvent de véritables écoles de sainteté.

II. — Une explication du fait

Faut-il uniquement attribuer ce fait à la ferveur qui signale ordinairement les commencements de toute nouvelle institution religieuse? Sans doute cette ferveur fut

extrême chez les premiers Cisterciens et elle fut bien pour quelque chose dans le fait qui nous occupe, mais nous ne pensons pas qu'elle explique à elle seule un phénomène que nous ne constatons point, dans de pareilles proportions tout au moins, dans les autres Instituts aussi développés pourtant et, somme toute, aussi fervents en leurs principes. Il faut donc chercher autre chose et nous posons alors une question. N'aurions-nous pas, dans le fait de cette admirable floraison de sainteté chez les premiers Cisterciens, une démonstration pratique de la valeur, comme moyen de sanctification, de la Règle de saint Benoît prise et suivie en son intégrité, dans toute son amplitude, dans sa lettre comme dans son esprit, et pratiquée seule, produisant, par conséquent, des fruits qu'on ne saurait rapporter qu'à son action? La question vaut la peine d'être posée et examinée.

Il serait puéril de notre part de nous arrêter à montrer que la Règle de saint Benoît est un excellent guide et un moyen très efficace de sanctification, elle porte en elle-même cette preuve, et les Papes, les Conciles, les maîtres de la vie spirituelle lui ont rendu à ce sujet d'éloquents et unanimes témoignages.

L'originalité des Cisterciens consista en ceci qu'ils mirent, pour ainsi parler, la Règle à même de produire son plein rendement, en créant l'ambiance favorable à cet effet, en se soumettant eux-mêmes pleinement à son action intégrale, de telle sorte qu'elle pût opérer à l'aise, sur un terrain libre de toute autre influence et sans aucun empêchement.

Une comparaison connue, mais commode, fera mieux saisir notre pensée. Saint Benoît, et on peut en dire autant de tout fondateur d'institut religieux, peut être comparé à un médecin, à un praticien, qui traite les âmes remises entre ses mains; il entend guérir d'abord leurs maladies, c'est-à-dire les délivrer de leurs infirmités spirituelles, ensuite, après leur avoir rendu la santé, il prétend les conduire à un état tel qu'elles puissent conquérir un haut

degré de perfection, arriver en d'autres termes à la perfection de la charité. A cet effet, il a institué un traitement complet contenu dans sa Règle; pour l'application de ce traitement, il a établi une véritable clinique ou un sanatorium, comme l'on voudra : c'est le monastère; dans cette clinique, il y a un médecin traitant chargé par le Maître d'appliquer le traitement, de l'adapter, selon le besoin, selon les circonstances, à chacune des âmes confiées à ses soins.

Il est avéré que, pour qu'un traitement donne tout son rendement, produise tous ses effets, obtienne le but qu'a visé le praticien qui l'a institué, il faut que celui qui s'y soumet le prenne tel quel, s'y livre entièrement, sans y rien changer, sans y ajouter ni retrancher, sauf avis motivé du médecin traitant qualifié pour son application pratique. Modifier arbitrairement les données du traitement de quelque façon que ce soit, c'est s'exposer à en fausser tout au moins les résultats, peut-être à les neutraliser ou à les annihiler entièrement.

A Cluny, à Molesmes, dans les observances diverses qui s'inspiraient de l'esprit, de la pensée de saint Benoît d'Aniane et des Capitulaires d'Aix-la-Chapelle, on avait modifié précisément le traitement institué par saint Benoît; on ne le suivait qu'en partie, on avait renforcé certains points, l'office divin par exemple, retranché d'autres, le travail manuel en particulier, diminué, amoindri le rôle de certaines autres pratiques. Il en était résulté un traitement nouveau, bon en soi, sans aucun doute, et à ce titre approuvé, recommandé par l'Église, mais non identique pourtant à celui que saint Benoît avait préconisé. Ce traitement nouveau avait pu paraître exigé par les circonstances, mieux adapté aux nécessités des temps, des lieux, des personnes, mais, encore une fois, ce n'était plus le traitement intégral de saint Benoît. Cette médication qui avait mérité de la part du grand saint Grégoire la qualification de : *discretione praecipua*, les Cisterciens voulurent la faire revivre telle quelle, ils voulurent se donner entière-

ment et sans réserves à son action, écartant pour cela de leur vie tout ce qui aurait pu contrarier ou amoindrir cette action, s'enfermant résolument dans la clinique prévue par le saint législateur des Moines.

Qu'on prenne leurs Instituts, qu'on lise leurs Coutumes, et l'on verra s'il est vrai, ce témoignage que leur rendait Étienne de Tournai : « Monasticam Regulam sic obervant ut nec unum iota praeterire videantur (1). » Guillaume de Malmesbury avait déjà proclamé : « Illis religioni fuit, ne vel iota unum aut apicem ex illa praeterirent (2). » On verra encore si elle est fondée, cette appréciation de Julien Paris dans sa *Préface* à la règle de saint Benoît : « Hujus igitur Regulae capitibus quasi spiritualis alicujus scalae gradibus conscensis eadem via et veluti scala eadem quam sanctissimus eorum parens coelum conscendere statuerunt (3). » « Ille enim spiritualem hanc erexit scalam, dit l'auteur du Traité de *Contemptu mundi*, cujus summitas coelos tangit, quod in ejus glorioso transitu evidenti legimus miraculo commendatum... Quae est enim via ab ejus cella progrediens nisi ordo quem idem vir beatus instituit et forma vitae quae ab eo sumpsit exordium? Qua nimirum via Domino dilectus ascendit, quia non potuit vir sanctus aliter docere quam vixit. Et haec quidem eorum vel maxima fiducia est qui ipsius utcumque student vestigiis inhaerere, ipsum praeceptorem praeviumque sequuntur (4)... »

S'il en est ainsi, n'est-on pas amené à dire que la formule de sanctification cistercienne n'est autre que la formule même bénédictine intégrale, que la spiritualité cistercienne est éminemment bénédictine? Que si d'aucuns, et parmi eux des autorités considérables en la matière, ont paru ou paraissent poser à ce sujet un gros point d'in-

(1) *Nonasticon cisterciense*, p. 1.
(2) *Ibid.*, p. 2.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 3.

terrogation, il semble que leur doute n'est pas fondé; il tient peut-être à ce que, se confiant trop à des données prétendument traditionnelles, à des concepts ou préjugés admis et trop communément reçus, ils n'ont pas pris une connaissance personnelle bien approfondie des éléments de la question; par suite, ils résolvent le problème quelque peu *a priori*. Les Cisterciens, n'ayant pas compris comme les autres Bénédictins de leur époque et de la nôtre l'esprit de saint Benoît, n'ont pu que se tromper, leur conception n'a pu qu'être erronée. Heureuse erreur en tous les cas, erreur bien avantageuse pour eux, pour l'Église, pour toute la société chrétienne, puisqu'elle a été la cause de tant d'effets bienfaisants, puisque, entre autres résultats dignes de considération, elle a donné lieu à l'admirable floraison de saints que nous connaissons. Que n'avons-nous à enregistrer plus souvent dans les fastes de l'histoire de pareils errements!

Mais une différence de conception ne suppose pas nécessairement une erreur, quand bien même elle irait à l'encontre d'un sentiment communément admis; ce qui est vrai surtout quand cette conception a démontré par ses résultats qu'elle aboutissait à des effets pour le moins aussi heureux que ceux de la théorie qu'on lui oppose. Et n'est-ce pas le cas présentement? Non pas que nous prétendions, pour notre part, émettre des doutes sur le bien-fondé et la valeur objective de la conception dite bénédictine ancienne ou actuelle, nous admettons très volontiers l'un et l'autre, sans la moindre arrière-pensée, mais il est bien permis à un cistercien de comprendre et d'aimer le point de vue spécial de son Ordre, quitte à s'incliner très loyalement devant une manière de voir différente.

Le raisonnement des Cisterciens fut celui-ci, rien de plus simple : saint Benoît a tracé une voie pour conduire à la perfection chrétienne telle qu'il la comprend, il a prescrit un traitement pour guérir les âmes infirmes, leur rendre une santé parfaite qui leur permette d'atteindre pleinement le but de leur création. Nous, nous voulons

absolument atteindre à la perfection; non pas à une forme de perfection quelconque, mais à celle-là même que saint Benoît a entrevue et qu'il a montrée à ses disciples; pour y arriver, et cela d'une façon certaine, sans crainte de nous tromper, nous jugeons opportun, nécessaire, de suivre telle quelle la voie tracée par notre maître, de nous conformer entièrement, en tout, au traitement par lui prescrit, sans y rien changer ou modifier, « ita ut nec vel iota unum aut apicem ex illa praeterirent. »

Autre était à l'époque, autre est encore de nos jours, le raisonnement bénédictin. Saint Benoît, affirme-t-il, s'est en effet proposé un but, un idéal particulier de perfection; pour y conduire ses disciples, il a tracé un chemin déterminé, donné une méthode spéciale de traitement spirituel. Mais il faut bien considérer que nous ne sommes plus au temps de saint Benoît; les circonstances se sont modifiées, la condition des moines n'est plus la même; les tempéraments ne sont plus aussi forts; les mœurs sont bien dissemblables. C'est ainsi, par exemple, que les moines qui n'étaient prêtres que par exception alors, le sont tous aujourd'hui. En outre, la Règle a été écrite sous le climat et pour le climat napolitain, bien différent certes des climats divers sous lesquels on l'a transportée dans la suite. Tout cela et beaucoup d'autres choses encore demandent considération; certainement, saint Benoît lui-même, avec sa discrétion si connue, s'il vivait, s'il était présent, prescrirait des adaptations aux lieux, aux temps, aux personnes. Nous rentrons donc tout à fait dans son esprit, nous sommes tout à fait dans ses intentions, en apportant nous-mêmes des tempéraments à sa Règle, en opérant les adaptations voulues. En conséquence, en raison par exemple du sacerdoce des moines, nous remplaçons le travail manuel par l'étude; condescendant à la faiblesse des santés, nous permettons un régime plus substantiel, nous adoucissons la rigueur des jeûnes, les rendant moins prolongés et moins fréquents, nous adoptons un lever moins matinal, des offices non chantés, etc.

Évidemment, il ne saurait être question de toucher aux prescriptions purement spirituelles de la Règle, à ce qui regarde la pratique des vœux et des vertus, mais pour ce qui est des observances corporelles, nous les accommodons selon le besoin et la nécessité. Tâchant en outre de compenser le déficit provenant de ce chef dans la somme du service divin par des additions d'exercices divers et moins onéreux, tels que pratiques de piété, dévotions, etc., nous nous efforçons d'atteindre ainsi, à peu près du moins, au niveau prévu par saint Benoît pour « l'obsequium servitutis nostrae », de façon à ne pas manquer le but proposé par lui, à arriver, quoique par des voies un peu différentes, au terme qu'il s'est fixé et a assigné à ses disciples. Raisonnement très légitime, déductions très fondées en fait comme en droit, c'est incontestable, mais, en toute sincérité et vérité, peut-on dire que seule l'une des deux conceptions a le monopole de l'esprit de saint Benoît, l'autre n'ayant, la pauvre, que l'alternative de la lettre qui tue?

Une fois de plus, les faits sont là : la superbe floraison cistercienne de sainteté persistant aussi longtemps que l'Ordre resta fidèle à son programme primitif et s'épanouissant dans la mesure où il y était fidèle est une démonstration tout à la fois théorique et pratique, pour tout esprit non prévenu, comportant de fort intéressantes conclusions.

Que, d'autre part, les Cisterciens aient effectivement mis en œuvre tous les moyens de sanctification fournis par la Règle de saint Benoît, la chose, nous l'avons déjà démontré, est hors de doute; citons cependant de nouveau ce texte précis qui nous apporte sur ce point leur propre attestation : « Sicque, disent-ils dans le *Petit Exorde*, rectitudinem Regulae supra cunctum vitae suae tenorem ducentes, tam in ecclesiasticis quam in caeteris observationibus, Regulae vestigiis sunt adaequati seu conformati (1). » L'étude sérieuse de leurs Statuts nous mon-

(1) *Petit Exorde*, chap. XV. *Nonast. cist.*, p. 76.

trerait ce fait acquis; nous avons ci-dessus recueilli des témoignages contemporains qu'il serait aisé de multiplier.

Qu'ils s'en soient tenus uniquement aux moyens fournis par la Règle, ne tolérant par ailleurs que ce qui leur était rigoureusement imposé par le droit commun de l'époque, la Messe conventuelle quotidienne, par exemple, certaines abstinences pendant l'Avent et le Carême, leurs Instituts nous l'attestent et les quolibets moqueurs de Pierre Abélard (1) à leur endroit nous en disent long sur l'impression causée parmi les contemporains par leurs procédés simplificateurs. Lisons d'ailleurs ce passage du *Grand Exorde,* il est savoureux : « Et primitus quidem modum et ordinem servitii Dei per omnia secundum traditiones Regulae observare decreverunt, recisis penitus et rejectis cunctis appendentiis psalmorum et orationum et letaniarum, quae minus discreti patres pro suo velle superaddiderant; quae etiam propter fragilitatem infirmitatis humanae non tam ad salutem quam ad perniciem monachorum sagaci consideratione deprehenderunt, dum ob multiplicitatem sui non solum a fastidiosis sed ab ipsis quoque omnino tepide et negligenter persolverentur (2). » Voilà qui nous livre tout à la fois et leur méthode et les motifs sur lesquels elle s'appuyait. Méditons encore un extrait du Dialogue entre un Cistercien et un Cluniste : « Nostri Ordinis auctores supersederunt istam vestrae consuetudinis minus consideratam devotionem : innisi illi praecipuae sanctae regulae discretioni; et quia scriptum est : Melior est obedientia quam victimae, maluerunt magistrae suae sanctae regulae obedire quam vestrae consuetudinis victimas offerre : cum e contrario ariolandi scelus incurrerent si tam discretae magistrae suae, scilicet sanctae regulae, non acquiescerent (3)... »

(1) *Epist.*, p. 1, epist. x. *Pat. L.*, t. CLXXVIII, p. 339.
(2) *Cistercienser kronik*, 1908.
(3) Martène, *Thesaurus novus Anecdotorum*, t. V, col. 1602.

Comme conclusion de ces quelques considérations, contentons-nous de dire que la spiritualité cistercienne n'est qu'une forme spéciale de la spiritualité bénédictine, dont la principale distinctive paraît être d'employer intégralement tous les moyens de sanctification, toute la méthode de perfectionnement fournie par la Règle de saint Benoît et de s'en tenir uniquement à ces moyens, à cette méthode. Entendue de cette manière, la spiritualité cistercienne a donné certes un magnifique rendement, et l'Ordre de Cîteaux, tant qu'il l'a mise en œuvre, a vraiment été une école de sainteté.

Dom M. Alexis,
Abbé de Tamié.

Chronique de Liturgie

Le culte des Saints

Parmi les différentes manifestations du culte, les fêtes chrétiennes tiennent une place prépondérante, et l'exposé de leurs développements constitue l'un des chapitres les plus vivants de l'histoire de la liturgie. L'idée s'était répandue de très bonne heure, aux origines de l'Église, de commémorer solennellement les grandes dates de la vie du Christ, et particulièrement la plus importante de toutes, celle de sa mort et de sa résurrection. Les fêtes du Seigneur ont évidemment la priorité sur toutes les autres. Mais le sentiment populaire a trouvé grande satisfaction à joindre au souvenir du Sauveur celui de ses serviteurs les plus illustres qui ont le mieux imité ses exemples et le plus contribué à étendre son œuvre sur la terre. L'Église a eu la même pensée, et elle n'a pas hésité à reconnaître que les honneurs rendus aux saints et particulièrement aux martyrs seraient tout à la gloire de Dieu et de son Christ.

Les actes des martyrs et les monuments de l'hagiographie ont célébré à leur manière la mémoire des saints personnages. Ce n'est pas le seul témoignage de la vénération qu'on a eue pour leur souvenir, ce n'est pas surtout le plus sûr. Pour être moins explicite, l'hommage n'est pas moins officiel que leur ont rendu les générations chrétiennes en inscrivant leurs noms sur les fastes de leurs églises et en fêtant leurs anniversaires par la célébration solennelle du saint sacrifice. L'inscription au calendrier des fêtes était une reconnaissance officielle du culte consacré à la mémoire d'un saint personnage, en raison de son martyre ou des miracles accomplis à son tombeau. Rome a eu son calendrier comme toutes les autres églises, et elle a eu la bonne chance de conserver celui qui marquait les fêtes au IV^e^ siècle. Elle a connu un autre privilège qui n'était probablement pas si commun mais qui cependant se rencontre ailleurs : celui de posséder un mar-

tyrologe, c'est-à-dire une liste très détaillée d'anniversaires contenant avec les fêtes des saints honorés dans leurs sanctuaires à Rome les mentions d'un grand nombre d'autres saints qui avaient leur culte en diverses églises du monde chrétien.

A cet ancêtre lointain de notre martyrologe romain une tradition ancienne donnait le titre de martyrologe hiéronymien, du nom de saint Jérôme à qui un document apocryphe attribuait la paternité de ce recueil. Sans être tout à fait aussi ancienne, la rédaction primitive de ce martyrologe devait remonter au V[e] siècle et était bien d'origine italienne. Elle avait utilisé les calendriers des églises particulières, notamment le martyrologe de l'Église syriaque retrouvé au siècle dernier et des listes africaines. De bonne heure cette antique rédaction italienne est passée en Gaule avec les livres de la liturgie romaine comme le sacramentaire gélasien. Ce martyrologe a eu exactement les mêmes vicissitudes que ce sacramentaire gélasien : il n'existe plus que dans une rédaction gallicane, du VII[e] siècle environ, et les manuscrits qui la représentent se rangent en deux familles découlant l'une et l'autre d'un archétype qui est perdu, mais qu'on peut arriver à reconstituer au moins en partie.

C'est ce qu'on a tenté dans la nouvelle édition récemment publiée par les soins des Pères Bollandistes de Bruxelles (1). Le deuxième volume de novembre de leurs *Acta Sanctorum* reproduisait déjà très exactement les trois principaux manuscrits qui ont le mieux conservé la rédaction gallicane du martyrologe hiéronymien, avec de nombreuses indications relatives aux autres manuscrits et aux sources. Dom Henri Quentin a conçu le travail autrement. Il a pensé pouvoir reconstituer l'archétype gallican dont dérivent les deux familles de textes représentées par les manuscrits actuellement connus. Quand ces deux familles sont d'accord sur l'essentiel des notices, la chose est claire : c'est la rédaction même du modèle ou archétype gallican. Lorsque au contraire les deux groupes diffèrent, il est plus délicat de dire

(1) Hippolyte Delehaye, S.J., *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum* ad recensionem Henrici Quentin, O.S.B. (*Acta Sanctorum Novembris*, t. II pars posterior). Bruxelles, 1931, in-fol. XXIV-721 pp.

lequel des deux représente l'original. Dans l'édition nouvelle ces deux leçons sont reproduites parallèlement en deux colonnes, tandis que les parties communes, qui ont conservé le texte original, sont imprimées en caractères gras et en pleines lignes. Les additions particulières à tel ou tel manuscrit sont indiquées ensuite et à part.

De la sorte, le martyrologe hiéronymien reparaît en un texte suivi, plus proche qu'aucun manuscrit de sa rédaction ancienne. C'est à ce texte que se rattache le remarquable commentaire sur les notices du martyrologe dont le R. P. Delehaye préparait depuis longtemps la publication. Il y a plaisir extrême à signaler ce travail magistral, digne en tout point des grandes traditions qui se sont maintenues chez les Bollandistes depuis trois siècles. On trouve là condensés, et réunis comme ils ne l'ont jamais été, les renseignements les plus rigoureusement contrôlés sur l'histoire et, très particulièrement, sur le culte de tous les saints personnages de l'antiquité chrétienne.

La première et principale préoccupation du savant critique est de fixer autant que possible la forme primitive des multiples notices du martyrologe hiéronymien. La tâche n'est pas facile, et pour une triple raison : trop souvent les noms des saints ont été défigurés par les copistes, en sorte qu'il est parfois bien malaisé d'identifier les personnages qui les ont portés; les indications topographiques, si précieuses pour la connaissance de l'église où les saints ont été honorés, se voient fréquemment isolées, par des interpolations, des noms auxquels elles se rapportaient primitivement; enfin des multitudes de dédoublements se sont opérés qui ont fait que des notices ou portions de notices se trouvent répétées à diverses dates, ou même deux et trois fois au même jour. Pour avoir « la clef de ces vénérables archives hagiographiques de l'antiquité », selon l'heureuse expression du R. P. Delehaye, il a fallu s'astreindre à un travail minutieux de confrontation des notices tout au cours des douze mois de l'année, en se rendant compte de tout l'ensemble du document, au lieu d'étudier les notices isolément comme on l'avait trop fait jusqu'ici.

Cette première besogne de déblaiement une fois accomplie, l'étude du précieux document donne plus de sécurité, et l'on peut lire à leurs dates respectives les notices authentiques

débarrassées de leurs doublets et des surcharges qui en rendaient le sens souvent bien obscur. On doit au patient érudit qui s'est imposé ce labeur une très vive reconnaissance; mais l'intérêt va surtout et tout droit aux notes instructives qu'il a réunies à la suite de chaque mention, en vue de résoudre les innombrables difficultés qui se présentaient.

Tous les noms les plus vénérés défilent sous nos yeux, et ces longues théories de bienheureux font penser aux processions de saints et de saintes des antiques mosaïques de Ravenne : tous ces pieux personnages viennent offrir l'hommage de leur sainteté au Christ et lui rapporter comme à leur source tous les honneurs que leur assure le culte dont ils sont l'objet. Les apôtres, les plus grands martyrs, les vierges les plus illustres des premiers siècles sont là au grand complet; et il n'est pas moins émouvant de voir ces pages évoquer fréquemment le souvenir de notre épiscopat mérovingien. Il n'est guère de siège ancien qui n'y soit représenté par tel ou tel de ses évêques : ceux dont on célébrait la fête et ceux dont on solennisait l'anniversaire de consécration épiscopale. Il faut se souvenir en effet que le martyrologe hiéronymien rédigé d'abord en Italie au V^e^ siècle ne nous est parvenu qu'en des copies dépendant toutes d'une recension gallicane du VII^e^ siècle environ. Ce sont les notices relatives aux évêques des Gaules qui permettent de suivre les diverses pérégrinations du martyrologe au cours desquelles il s'enrichissait de nouveaux noms, en particulier à Lyon, Auxerre, Autun, Tours, Orléans, etc.

Les commentaires, très substantiels même quand ils sont d'une extrême concision, ne s'arrêtent pas avec moins de complaisance à ces notices gallicanes qu'aux mentions plus anciennes. Quelques-unes de ces notices existaient du reste déjà, selon toute vraisemblance, dans la rédaction italienne : notamment la liste détaillée des illustres martyrs de Lyon de l'an 177. Par contre la mention de saint Martin au 11 novembre paraît être une addition gallicane bien que le culte ait été répandu en Italie dès le V^e^ ou le VI^e^ siècle. Les célèbres martyrs milanais, saint Gervais et saint Protais, ont leur notice de première main; ils ont entraîné à leur suite d'autres saints de Milan dont les noms sont même répétés plusieurs fois, à différentes dates de l'année.

Les Églises orientales sont aussi largement représentées

par le fait que le rédacteur italien du martyrologe hiéronymien a constamment utilisé une compilation datant du IVe siècle et qu'on peut appeler le martyrologe d'Orient. Les martyrs et les saints confesseurs des Églises orientales y étaient marqués à leurs dates respectives, avec mention expresse de la ville où ils étaient spécialement honorés d'un culte liturgique. Toutes ces indications sont passées dans l'hiéronymien. Les villes les plus fréquemment nommées sont Antioche, Alexandrie et Nicomédie. Le compilateur avait puisé ses renseignements dans les œuvres de l'historien Eusèbe de Césarée, ce qui leur donne une grande valeur et leur confère une note d'authenticité incontestable. Il est extrêmement intéressant de constater que toutes les Églises d'Orient rendaient les honneurs du culte aux martyrs des persécutions païennes et montraient le plus grand zèle à conserver leur mémoire.

Mais de toutes les villes de l'empire chrétien, la plus favorisée est la ville de Rome, dont l'ancien martyrologe contient le calendrier complet avec toutes les indications topographiques que l'on peut désirer, les quartiers de la ville, la voie romaine et les cimetières des environs de Rome, souvent enfin le nombre de milles désignant l'emplacement des sanctuaires plus éloignés de la ville. Cet antique calendrier romain était beaucoup plus complet que le catalogue des fêtes de l'an 354, mais il avait avec lui une étroite parenté : même style, mêmes mentions, dates identiques; ils devaient dépendre l'un et l'autre d'un même document officiel datant de la première moitié du IVe siècle. Rien d'émouvant comme cette évocation solennelle du sanctoral romain à l'époque même du triomphe de l'Église sur le monde païen. Elle offrait un hommage splendide à tous ceux qui l'avaient ennoblie de leur sang versé pour la foi, et du fond de leurs tombes glorieuses, désormais librement visitées par le peuple chrétien, les martyrs continuaient de rendre témoignage au Christ vainqueur de la mort.

La simple mention des grands martyrs romains est par elle-même instructive. Elle l'est bien plus encore à la lumière du commentaire. Cette annotation tient compte de toutes les données historiques, dûment contrôlées, — le R. P. n'admet que celles-là : ce n'est pas à lui qu'on reprochera un excès de crédulité ; en mainte circonstance on serait plutôt porté

à le trouver sévère pour des traditions que favorise pourtant la liturgie ancienne. Nous pensons aux saints Jean et Paul, à sainte Cécile, et à d'autres. Le témoignage des documents liturgiques est cependant toujours mis en ligne de compte parallèlement aux attestations de l'archéologie, et tout est mis en œuvre pour expliquer en détail les notices du Martyrologe. Les plus vénérables sont traitées avec le soin particulier qu'elles réclamaient. Telle la célèbre notice du 29 juin en l'honneur des saints Apôtres Pierre et Paul : elle est conservée dans son intégrité avec l'indication de la date qu'on avait, sans raison, essayé de détacher du contexte. L'annonce consacrée au martyr saint Laurent le 10 août est non moins solennelle ; elle est aussi très circonstanciée et tous les éclaircissements strictement nécessaires sont condensés dans la note précieuse du commentaire ; il y avait lieu, peut-être, de mentionner, pour son intérêt tout spécial, la « basilica sancti Laurentii » dont parlaient les anciens documents pour désigner l'emplacement de la chapelle privée des papes, près du Latran, où se conservait l'insigne relique du chef de saint Laurent : le visage calciné du martyr porte encore les traces des indicibles souffrances causées par le supplice du feu. Le saint pontife Syxte II et ses diacres avaient subi quatre jours avant la peine de la décollation. Leur notice au 6 août n'est ni moins célèbre, ni moins digne d'arrêter le lecteur. Il faudrait en dire autant de toutes les mentions qui constituent l'ancien calendrier romain et font revivre le souvenir des sanctuaires les plus vénérables de la Rome chrétienne.

Le nom de saint Jean-Baptiste est resté définitivement attaché à la basilique, illustre entre toutes, du Latran. Mais on ne peut pas oublier qu'encore actuellement son vrai titulaire est le Saint-Sauveur en personne, comme le prouve la fête du 9 novembre, et que si le Précurseur paraît en bonne place sur la célèbre mosaïque de l'abside, il n'y est que pour assister le Sauveur et rendre hommage à sa Face adorable qui occupe le centre de la composition. Dans son opuscule très fouillé, *La Noël d'été et le culte de saint Jean-Baptiste*, Dom Flicoteaux n'a évidemment pas voulu laisser croire que tout le lustre de la basilique patriarcale, « Mère de toutes les églises », lui vient du saint Précurseur (1). Ce serait un peu

(1) Dom E. Flicoteaux, *La Noël d'été et le culte de saint Jean-Baptiste*, Lophem-lez-Bruges, Abbaye St-André, 1932, in-8, 108 p.

exagéré. Le culte de saint Jean-Baptiste est du reste l'un des plus anciens, puisqu'il est attesté dès le IV^e^ siècle ou le début du V^e^, et Dom Flicoteaux a établi avec de nombreux arguments à l'appui que la fête du 24 juin a été célébrée de bonne heure avec une très grande solennité. La faveur exceptionnelle accordée partout à cette mémoire tenait à la place unique qu'occupe saint Jean-Baptiste dans l'économie de la Rédemption. Le dernier prophète a préparé directement la venue du Messie, et de tout temps on a compris que sa naissance miraculeuse méritait d'être honorée à un titre tout spécial comme celle du Fils de Dieu lui-même. La fixation de la Nativité du Sauveur au 25 décembre, VIII des calendes de janvier, a immédiatement entraîné celle de la naissance du Précurseur au VIII des calendes de juillet, 24 juin, exactement six mois avant la fête de Noël, selon les données de l'Évangile. La « Noël d'été », ainsi que l'auteur propose de l'appeler, a toujours paru comme une annonce de la Noël d'hiver, ce qui lui a valu des honneurs analogues : jeûnes préparatoires, triple messe et ensuite réjouissances populaires qui faisaient écho à la promesse de l'ange. Les privilèges traditionnels accordés à cette fête font un peu regretter le discrédit dans lequel il semble qu'elle soit tombée. D'autres besoins expliquent d'autres manifestations du culte, qui pour autant ne privent pas saint Jean-Baptiste de la gloire toute spéciale que lui vaut son grand renom de sainteté. L'office de sa fête et les deux messes consacrées à son souvenir continuent à chanter magnifiquement les mérites de celui que le Sauveur a déclaré le plus grand parmi les enfants des hommes. L'analyse que donne l'auteur de ces pièces liturgiques est un modèle du genre ; elle montre l'art consommé avec lequel on a réussi à mettre en scène les différents épisodes de la vie du saint Précurseur. Aucun détail n'a été négligé, rien non plus n'a été épargné de ce qui pouvait relever le prestige de ce grand saint. C'est qu'on se rendait compte que, selon la remarque d'un ancien, « célébrer Jean, c'était célébrer le Christ en personne ».

On pourrait et devrait dire de même de tous les saints martyrs et des simples confesseurs dont le culte se répandit dès les premiers siècles de l'Église. Chaque cité chrétienne eut ses *fasti*, selon l'expression de Tertullien ; et saint

Cyprien nous dit qu'à Carthage les fêtes des martyrs avaient les honneurs d'une veillée solennelle ; elles comportaient en plus des chants et l'offrande du saint sacrifice. Ainsi le souvenir du Christ a-t-il toujours été uni à celui des saints honorés d'un culte liturgique (1). En célébrant leurs vertus et leur triomphe, c'est en réalité aux mérites infinis du Sauveur que l'on rend hommage. L'idée reparaît souvent dans les pages où le cardinal Schuster, archevêque de Milan, décrit les fêtes des saints mentionnés sur le calendrier romain. La traduction française de son ouvrage écrit en italien présente l'intérêt spécial d'une riche documentation artistique et d'une exécution typographique des plus soignées. L'élégance et la parfaite netteté du style font aussi le plus grand honneur à l'auteur anonyme de la traduction, qui témoigne pour sa part d'une connaissance approfondie de l'archéologie chrétienne et des traditions romaines. Les introductions aux notices sur les fêtes des saints sont bien faites pour initier les profanes aux charmes discrets de la liturgie ancienne et pour leur faire apprécier l'intérêt qui s'attache tout spécialement aux antiques traditions romaines. Aux VI^e^ et VII^e^ siècles le calendrier de la ville des papes est très simple, il lui manque encore certaines mentions qui s'introduiront plus tard, comme les grandes fêtes de la sainte Vierge. « Cependant, même dans cette simplicité archaïque, combien beau et varié est ce cycle hagiographique, composé avec tant de saveur catholique et romaine, et qui déroule annuellement sous les yeux des fidèles les pages les plus émouvantes de l'histoire du christianisme dans la capitale même du monde romain. Quel sens plus fécond les lectures de l'Écriture sainte, choisies avec tant de goût et si bien appropriées à chaque solennité, ne devaient-elles pas assumer en ces fêtes, en ces lieux si suggestifs, là où les saints martyrs, vivant et mourant pour le Christ, avaient réalisé d'une manière si sublime l'idéal contenu dans ces pages inspirées ! »

Les renseignements historiques aident à mieux compren-

(1) Cardinal Schuster, *Liber Sacramentorum, Notes historiques et liturgiques sur le missel romain*, t. VI et VII. L'Église triomphante. Les saints dans le mystère de la Rédemption. Traduction française, Bruxelles, Vromant, 1930, 1931. Chaque volume : 18 fr.

dre les formulaires sacrés que notre missel romain consacre à toutes ces fêtes anciennes et modernes. Les unes et les autres ont leur importance et leur enseignement, avec toutes les nuances que leur donne la nature même des événements qu'elles commémorent. Les souvenirs du passé lointain se mêlent aux faits plus voisins de nous sans rien perdre de leur charme si particulier. On les relève sur les lèvres des pèlerins anciens dont les Itinéraires nous ont transmis les impressions; quelquefois c'est une inscription qui nous rappelle telle ou telle invocation adressée aux saints martyrs, ou encore le témoignage du pape saint Damase qui dans les éloges en vers qu'il a décernés aux principaux martyrs romains parle des honneurs qui leur étaient rendus. C'est lui qui, à propos de deux d'entre eux, les saints Marcellin et Pierre, rappelle ce fait que tout petit enfant il avait entendu raconter leur martyre par le bourreau même à qui on avait ordonné de leur trancher la tête. Le sanctoral romain est riche en souvenirs émouvants que les découvertes archéologiques ont souvent confirmés de leur incontestable autorité. On est heureux de trouver dans les notices du Cardinal Schuster le résumé des travaux récents touchant les antiquités chrétiennes de la ville de Rome.

L'ouvrage d'Alban Butler, que réédite actuellement le R. P. Thurston, est d'un tout autre caractère (1). Il est opportun cependant de le signaler comme rendant un bel hommage à la mémoire de nos saints du calendrier universel. Ces *Vies de Saints* redisent surtout les principaux événements qui ont marqué leur passage au milieu des hommes. C'est l'histoire de leur docilité à la grâce divine, le récit des conquêtes du Seigneur toujours à la recherche des âmes qui constitueront sa part de choix. L'auteur suivait l'ordre du martyrologe jour par jour, et donnait pour les mentions principales une biographie résumée, qui, au temps où il écrivait (1756-1759), pouvait paraître suffisante. Ces notices ne répondaient plus aux exigences actuelles. Le R. P. Thurston,

(1) *The Lives of the Saints*, originally compiled by the Rev. Alban Butler, new edited, revised and copiously supplemented by Herbert Thurston, S. J., and Norah Leeson, Londres, Burns Oates et Washbourne, vol. III, 1931; vol. VII, 1932.

qui s'est déjà fait connaître en Angleterre par ses travaux hagiographiques et liturgiques, a donc résolu de les mettre à jour et de leur donner ainsi un regain d'actualité. En fait il a dû les refondre en entier, et bien souvent leur substituer des rédactions complètement nouvelles. L'ouvrage n'y perd pas, tout au contraire; bien des longueurs en style d'homélie ont disparu, pour faire place à de nouveaux chapitres où le souci de l'histoire est mieux respecté que jadis. On s'est volontairement borné, en général, aux détails biographiques, rigoureusement contrôlés d'après les sources; à l'occasion on y a joint de brèves indications sur les écrits des saints personnages à qui sont consacrées les notices. D'un mot rapide sont mentionnés les honneurs liturgiques accordés à nos saints au cours de l'année. Il eût été facile de développer ce point, et de fournir sur l'histoire détaillée du sanctoral à travers les siècles des renseignements qui eussent augmenté l'intérêt de l'ouvrage. Tel qu'il est, il offre pour chaque jour de fête un répertoire de lectures réconfortantes et instructives. C'était le but que s'était proposé Alban Butler, et son nouvel éditeur n'a pas manqué de se conformer à ses intentions. « Rien d'efficace en effet comme les vies de saints pour procurer à l'âme une nourriture quotidienne où l'agrément se joint à l'utilité. C'est un langage qui parle au cœur non moins qu'à l'intelligence, le langage de l'exemple, le plus persuasif de tous et en même temps le mieux adapté à toutes les circonstances. Il ne parle pas autrement que l'Évangile, et il entraîne les âmes à l'imitation de ce qu'elles voient si généreusement accompli par les autres. » Les anciens auraient ajouté que c'est encore là le plus bel hommage à rendre à la mémoire des saints et le moyen le plus pratique de traduire la pensée du culte qui leur est voué. Il servirait de peu de chanter leurs louanges si l'on ne se décidait à imiter leurs exemples.

La simple nomenclature des noms a déjà son éloquence. Aussi la lecture du Martyrologe à l'office quotidien de Prime, dans les chapitres et les monastères, a-t-elle un autre but que celui d'annoncer simplement l'office du lendemain. « Elle est, disait la Bulle du pape Grégoire XIII, de 1584, toute à la gloire de Dieu, à la louange des saints dont on honore la mémoire et pour le profit spirituel de ceux qui accomplis-

sent ou entendent cette lecture. » C'est un enseignement, et pour être authentique il importe qu'il soit donné par l'autorité compétente. Le Martyrologe romain est un livre officiel de l'Église, et tous désormais ont le devoir de s'y tenir. En attendant l'édition définitive qui donnera toute satisfaction aux exigences de la science, la rédaction de 1922 fait autorité, et c'est elle que reproduit fidèlement la traduction française récemment publiée (1). Les auteurs ont visé surtout à faire œuvre pratique. Leur texte français est destiné aux monastères, maisons religieuses et maisons d'éducation où il est d'usage de faire quotidiennement la lecture du Martyrologe en langue vulgaire. La traduction est claire et limpide, se prête assez facilement à la lecture à haute voix et cherche plus l'exactitude que l'élégance. Il importait avant tout d'identifier les noms de saints et ceux des localités multiples qui figurent dans les notices. A ce point de vue le travail est assuré de rendre grand service à tous ceux qui recourent fréquemment au texte du Martyrologe romain et que la forme latine des noms pourrait souvent arrêter. Ils trouveront dans la traduction française un guide très averti qu'ils peuvent suivre en toute sécurité. Certains termes liturgiques reviennent à satiété dans les listes des fêtes mentionnées dans ce recueil ; on devait bien les reproduire, mais on s'est ingénié à les rendre d'une façon expressive qui ne fût pas une simple transcription du mot latin et qui présentât une forme vraiment intelligible. C'est ainsi que le *natalis* des anciens, mot à mot *le jour natal*, est rendu par son équivalent *la naissance au ciel*, qui paraît être une paraphrase mais en réalité répond exactement à la pensée de l'Église. La *depositio* marquait le rite funéraire que l'on accomplissait en l'honneur des martyrs : leur dépouille mortelle était comme portée en triomphe et solennellement *déposée* en une sépulture qui devenait désormais le rendez-vous des fidèles. L'usage du terme s'est généralisé ; aussi l'a-t-on représenté dans la traduction par l'expression assez large de *mise au tombeau*. En latin le mot *bealus* s'emploie couramment dans le Martyrologe au sens de *sanctus* ; sa vraie signification est

(1) Dom F. Gilbert, O.S.B., *Martyrologe romain*. Nouvelle édition de la traduction française par Dom J. Baudot, rendue conforme à l'édition officielle de 1930. Paris, Tralin, 1931, 1 vol. 688 p., 60 fr.

bien rendue par le terme adopté en français pour désigner les Saints et les distinguer des simples Bienheureux non encore canonisés. Que cette excellente traduction contribue donc à mieux faire connaître le Martyrologe, ce Livre d'or du christianisme dont la valeur d'enseignement est plus actuelle que jamais. « Le peuple chrétien, disait saint Augustin, célèbre la mémoire des martyrs avec de grands sentiments de religion, soit pour s'exciter lui-même à l'imitation de leurs vertus, soit afin qu'il puisse être associé à leurs mérites et qu'il attire sur lui le secours de leurs prières. »

Les saints conservent vis-à-vis de nous toute leur influence intellectuelle et morale, et c'est une influence toujours actuelle; car les saints ne sont pas des abstractions mais bien des personnages réels qui ont vécu de notre vie. C'est leur première caractéristique, remarque le R. P. Martindale (1) dans un opuscule répondant à cette question : Que sont les Saints? Ceux dont on ne sait à peu près rien, ceux même dont on ignore jusqu'au nom, ont été des hommes comme nous, ils ont eu un contact journalier avec des milliers de nos semblables et ont laissé après eux un souvenir toujours vivant. Ce ne sont pas leurs qualités naturelles ni les charges plus ou moins honorifiques dont ils se sont acquittés, qui justifient le culte que l'on a pour leur mémoire et les honneurs qu'on leur rend. La vraie raison c'est qu'ils ont cru en Dieu, et que leur vie a été constamment unie à Dieu par le Christ. Chanter les louanges des saints, c'est en définitive chanter le Christ et sa grâce qui étaient en eux et agissaient en eux. Mais c'est bien aussi aux saints que vont nos louanges parce que le Christ vivant en eux n'a pas absorbé leur personnalité : celle-ci est restée bien réelle et d'autant plus vivante que c'est le Christ qui lui a prêté sa vie et sa puissance d'action. De là cette influence que les saints ont exercée sur leurs contemporains, dont ils continuent à faire profiter tous ceux qui gardent leur souvenir. Saint Paul, saint Antoine et saint Augustin fournissent à l'auteur des exemples saisissants de l'action de Dieu dans les

(1) R. P. Martindale, S.J., *What are Saints? 15 Chapters in Sanctity from the first century to the present day*, Londres, Sheed et Ward, 1932. In-12, 157 p. 1 sh.

âmes aux époques les plus rapprochées de la rédemption. « Je vis, mais en réalité ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi ! » La parole apostolique traverse les siècles, et la dalle funéraire et dédicatoire du tombeau de l'Apôtre résume en trois mots le culte que les générations n'ont pas cessé d'avoir pour sa mémoire : *Paulus Apostolus Martyr*. Saint Benoît, « le grand génie créateur et immortel », et toute son immense postérité, sont déjà en germe dans les renoncements que pratique saint Antoine, et le souvenir de ces phalanges d'ascètes voués à la prière et au ministère de la louange entraîne encore les âmes généreuses. A côté d'eux les plus grands noms traversent l'histoire, les papes saint Léon et saint Grégoire, les savants comme saint Isidore, les missionnaires illustres, saint Augustin de Cantorbéry, saint Boniface, saint Anschaire, et tant d'autres. Il en est de plus obscurs comme celui de cet humble moine, Herman Contract, l'auteur du *Salve Regina* et de sa délicieuse mélodie, ce pauvre et ce souffrant qui montra dans ses épreuves une joie et une affabilité « qui le faisaient aimer de tous ». Partout un enseignement vivant, celui de la sainteté, bien plus encore que celui de la science incontestée, même quand il s'agit d'un saint Thomas d'Aquin : il n'est personne qui n'ait à s'instruire à la lumière de son génie, mais c'est à son âme éprise du Christ que sont redevables ceux qui continuent à chanter l'*O Salutaris* et le *Tantum ergo*. Le secret de l'influence des saints, des plus modernes comme des plus anciens, est en ce fait que le Christ vit et agit en eux. Le Christ est leur lumière, leur voie, leur force et leur vie, et ce qui nous attire en eux c'est le Christ. Ajoutons que c'est à lui que vont tous nos hommages.

Il suffit d'être attentif et de saisir par la réflexion le vrai sens des choses de la liturgie. Le même auteur, qui avait décrit déjà « l'esprit du Missel », revient aujourd'hui sur les « Expressions du Missel » (1). Les générations chrétiennes, les fidèles de tous les temps, les saints plus que les autres ont vécu de notre Missel et se sont formés à l'école de l'Église parlant en sa liturgie. Il serait bien regrettable que

(1) R. P. Martindale, S.J., *The Words of the Missal*, Londres, Sheed et Ward, 1932. In-12, 224 p. 6 sh.

son langage n'ait plus pour nous de signification pratique, et que notre Missel reste un livre fermé pour ceux qu'il est appelé à nourrir de sa doctrine. Tout serait à relever et à noter dans ce livre merveilleux, car tout y est savoureux, dans les formulaires consacrés aux fêtes des saints comme dans les messes des dimanches ou des simples féries de carême. Il y aurait un répertoire très utile et très intéressant à dresser où chaque terme employé dans les oraisons du missel aurait son explication et où il paraîtrait entouré de son contexte. L'auteur se borne ici à quelques concepts qui se trouvent plus fréquemment exprimés dans les messes du sanctoral et dans celles du temps : telle cette idée de la joie à laquelle nos formules reviennent si souvent, même au cours des périodes de pénitence. Les triomphes des martyrs et les gloires de la Vierge Marie font chanter avec autant de jubilation le *Gaudeamus* que les mystères du Christ, parce qu'il y a communauté absolue d'intérêts entre le Chef sacré du corps mystique de l'Église et ses membres qui sont les saints et les fidèles. Cette communauté s'exprime maintes fois dans la prière et dans la louange ; la création tout entière semble faire chorus autour du Créateur pour lui offrir d'un seul cœur et d'une seule voix l'hommage qui lui est dû, et c'est toujours par le Christ, avec lui et en lui. C'est toute l'humanité ensemble qui dit à Dieu le besoin qu'elle a de lui, et qui le remercie de l'avoir relevée, régénérée, sauvée et d'avance béatifiée. Il lui a laissé les sacrements comme des moyens très sûrs d'entretenir en elle la vie divine qu'il lui a si largement départie. C'est encore de quoi l'Église rend à Dieu une constante action de grâces. Mais elle prie aussi, elle supplie, elle conjure, par le Sauveur, et aussi par sa Mère et par ses saints qui se font si volontiers nos avocats auprès de Dieu pour obtenir tout ce dont nous avons besoin, tout ce que notre Missel a le talent d'exprimer avec des nuances d'une finesse telle qu'il faut regarder de près pour les apprécier. Ce livre très suggestif du R. P. Martindale est fort engageant, il projette déjà une vive lumière sur un bon nombre de termes usuels et il invite à pousser plus avant les recherches en ce sens.

Pour rendre plus accessible la littérature hellénique, le même auteur avait suggéré à une collaboratrice distinguée

l'idée d'écrire pour les commençants un livre sur *Le Grec ecclésiastique* (1). L'ouvrage initie à la lecture des liturgies grecques aussi bien qu'à l'étude des Pères et du Nouveau Testament. On peut lui reprocher de ne pas creuser davantage les questions qu'il aborde. Là où l'on signale les caractéristiques du grec ecclésiastique et ses différences avec la langue classique, il eût été bon de mentionner les écrits patristiques à côté des livres canoniques. Tel qu'il est cependant, ce petit livre est fort recommandable ; il vient bien à son heure, à une époque où l'attention est attirée de plus en plus du côté de l'Orient chrétien.

Les formules du Missel se groupent toutes autour du saint sacrifice de la messe, et c'est ce qui leur donne leur saveur particulière. Mais elle laisse subsister auprès d'elles d'autres prières où l'âme religieuse peut épancher plus librement les pensées et les sentiments que font naître en elle les réalités surnaturelles. Le Bréviaire donne ample satisfaction à ce besoin de prier, et il y a toujours intérêt à étudier de plus près sa formation et la constitution des heures de l'office divin. M. le Dr Brinktrine complète en abordant cette étude (2) ce qu'il avait dit précédemment du Missel. Il y apporte le même soin et la même précision. S'adressant surtout à des étudiants et à de jeunes membres du clergé il a cru bon de revenir sur les principes mêmes de la prière. On ne dira jamais trop que la demande et la supplication n'épuisent pas la série des actes de culte qui orientent vers Dieu, et nous unissent à lui, en lui faisant adresser nos hommages. Il y a aussi la louange, l'adoration et l'action de grâces, qui s'imposent à nous, et pour les mêmes raisons de complète dépendance vis-à-vis de Dieu. C'est une nécessité qui s'est fait sentir dans l'Église du Christ dès les premières générations chrétiennes et qui a trouvé une expression authentique, au temps même des apôtres, dans le chant en commun des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels empruntés à l'Écriture. Les origines de l'office divin

(1) Miss J.-L. Lowe, *Ecclesiastical Greek for beginners*, Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1931. In-8, XII-148 p. 5 sh.

(2) Dr J. Brinktrine, *Das Römische Brevier*, Paderborn, Schöningh, 1932. In-12, 141 p. Mk. 2,40.

remontent à l'aurore même du christianisme, mais comme toutes les choses qui vivent il s'est développé avec le temps, sans rien changer du reste à ses éléments essentiels. Il n'a jamais cessé d'être un tribut de louanges à la majesté divine, sans distinction de fêtes et de solennités. Qu'il commémore les mystères du Sauveur ou célèbre les mérites et chante la gloire des saints, c'est toujours au Dieu, créateur de toutes choses et auteur de la grâce, que vont ses louanges et ses hommages. Saint Benoît a été l'un des premiers à donner aux fêtes des saints la solennité même qu'il réservait aux dimanches et aux fêtes du Seigneur. Il avait bien compris que les honneurs rendus aux serviteurs sont tout à la gloire du souverain Maître de toutes choses. La tradition a repris cette idée fondamentale, et l'on n'a pas craint de développer le sanctoral, quitte à le simplifier un peu et à le ramener à de justes limites quand il menaçait d'envahir un peu trop l'office du temps. Dans son ouvrage l'auteur a traité un peu rapidement la question des origines, pour s'étendre plus longuement sur les éléments de l'office divin et leurs développements à travers les siècles. L'histoire détaillée des heures canoniales de la nuit et du jour occupe la troisième partie. Tout l'essentiel est dit, mais rien que l'essentiel. Certains points auraient gagné à être approfondis, notamment celui de l'antiphonie et de l'ancienne psalmodie. La question des fêtes est à peine effleurée.

L'intéressante monographie de MM. Th. Klauser et R.-S. Bour nous transporte sur un théâtre très restreint, mais elle nous montre le culte des saints en pleine vitalité au IX^e^ siècle dans une cité épiscopale importante de l'est de la France, la ville de Metz (1). Le document publié fournit la liste des églises de la cité messine où se célébrait la messe quotidienne pendant le carême. C'est tout un système de stations qui fait écho aux anciennes institutions romaines. La chose est intéressante par elle-même; les indications liturgiques de la pièce ne le sont pas moins. L'incorrection barbare des formes grammaticales trahit de vieilles habitu-

(1) Th. Klauser et R.-S. Bour, *Un document du IX^e^ siècle. Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'an mil*, Metz, 1929. In-4°, 145 p. et deux reproductions photographiques.

des de copistes du VIII[e] siècle qui travaillaient encore au IX[e]; le second dimanche de carême est encore vacant; on s'en tient toujours au nombre de trois scrutins avant le baptême et ces réunions se tiennent les dimanches, au moins la deuxième et la troisième, comme au plus ancien sacramentaire gélasien. Les *orationes solemnes* du vendredi saint, qui n'ont rien à faire avec notre office des ténèbres, sont affectées au mercredi saint selon l'usage attesté par les documents carolingiens. Il y a une station spéciale pour chaque jour du carême, c'est-à-dire réunion de tout le peuple autour de son évêque, pour la célébration de la messe solennelle. C'est le symbole de l'unité de l'Église; c'est aussi un hommage aux saints, protecteurs particuliers de la ville. M. Bour, directeur du grand séminaire de Metz, fait bien remarquer, dans sa longue et savante note sur les églises mentionnées sur cette liste, que le culte de leurs titulaires avait dû s'introduire dans la ville épiscopale sous diverses influences. Les noms de saint Pierre, saint Laurent, saint Étienne, n'ont pas lieu de surprendre, ils étaient honorés partout. Celui de saint Martin s'explique de même, tandis que les églises de Saint-Arnould et de Saint-Livier rendent un hommage très spécial à l'évêque et au martyr de Metz : c'est normal. D'autres s'expliquent par des emprunts aux diocèses voisins dont on avait adopté les fêtes : saint Symphorien, d'Autun, saint Médard, de Noyon, saint Epvre, de Toul. C'est de Trèves que venait le culte des saints évêques Eucaire et Maximin, ce dernier mentionné par saint Grégoire de Tours comme l'avocat du peuple fidèle auprès de Dieu. Nos pères savaient rendre ainsi leurs témoignages de reconnaissance à leurs protecteurs du ciel.

Les auteurs et les propagateurs de la Réforme au XVI[e] siècle prétendirent rejeter toutes les pratiques de l'Église qui ne reposaient pas sur des témoignages formels de l'Écriture Sainte. Le culte et l'invocation des saints furent du nombre de même que la plupart des sacrements. Le dogme de la présence réelle et le saint sacrifice de la messe ne trouvèrent même pas grâce à leurs yeux. Ces dénégations entraînèrent les polémistes catholiques à prendre la défense des institutions de l'Église sur les terrains contestés et à prouver leur antiquité par les monuments de la tradition. C'est ce qu'établit, avec grand

luxe de détails, le R. P. Pontien Polman dans son ouvrage remarquable sur la controverse religieuse au XVI[e] siècle (1). A côté des Pères et des Conciles les polémistes catholiques ont fait figurer les liturgies anciennes. L'impulsion donnée par l'humanisme à la publication des textes de l'antiquité servit la cause de ces polémistes. Leurs éditions de documents liturgiques et leurs dissertations eurent un but nettement apologétique. Elles leur servirent surtout à montrer que l'Église n'avait pas innové sur le terrain des sacrements et de la sainte eucharistie en particulier. Les sacramentaires romains et autres livres liturgiques étaient la réponse péremptoire à toutes les fantaisies des soi-disant réformés. Contre les fureurs de l'iconoclasme ils fournirent, parallèlement aux écrits des Pères, d'excellents arguments en faveur des honneurs rendus aux saints, à leurs images et à leurs reliques. La science de la liturgie n'était qu'à ses débuts, et déjà elle se défendait elle-même de n'être que de l'archéologie pure ou simple exercice d'humaniste. Elle entrait de plain-pied dans le domaine des sciences sacrées. Les chapitres très documentés du R. P. Polman sur ces questions si importantes comblent une lacune et permettent de s'orienter dans la littérature liturgique.

La manie de détruire qui, à différentes époques, a sévi, surtout dans les régions du nord, ne s'est heureusement pas étendue à tous les monuments de l'art religieux. Il en est resté assez de vestiges pour permettre au R. P. Joseph Braun, S. J., de publier une monographie extrêmement développée et richement illustrée sur les vases sacrés et les garnitures de l'autel (2) : calices, patènes, monstrances, croix et chandeliers, aiguières et encensoirs. Ce sont là autant de témoins, silencieux mais combien éloquents, des croyances et des usages de l'Église dans les temps anciens. Ces objets

(1) R.P. Pontien Polman, O.F.M., *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI[e] siècle* (Dissertations de l'Université de Louvain, série II, t. XXIII), Gembloux, Duculot, 1932. In-4°, XXXVI-580 p. 75 fr.

(2) R.P. Joseph Braun, S.J., *Das christliche Altargerät in seinem Sein und seiner Entevicklung*, Munich, Max Hueber, 1932. In-4°, XVIII-700 p. et 610 reproductions. Mk. 72.50.

sacrés ont servi pendant des siècles à la célébration de la sainte messe, à la communion des fidèles, aux manifestations du culte. Plusieurs d'entre eux sont plus que des souvenirs des époques lointaines, ce sont de vrais reliques qui portent encore les noms de saints personnages auxquels elles ont appartenu. Tels sont les calices de saint Ludger de Werden († 809), de saint Gauzelin de Toul († 962), de saint Dominique de Silos († 1073). Ceux de saint Éloi à Chelles et de saint Omer ont malheureusement disparu à la révolution. L'auteur mentionne toutes les attributions dont on a conservé le souvenir, mais en homme avisé il les soumet au contrôle des données les plus sûres de l'archéologie et doit constater que plusieurs de ces attributions ne sont pas soutenables. Personne ne se plaindra qu'à l'occasion il se permette de compléter ou de réformer bien des opinions émises par les auteurs qui l'ont devancé. Le R. P. est passé maître en la matière qu'il possède mieux que personne. Sa science donne confiance, et son avis semble décisif, appuyé qu'il est sur des arguments aussi solides que possible et sur l'expérience que seule peut donner une information des plus vastes et des mieux conduites. Une table des matières plus complète eût aidé à retrouver plus aisément les renseignements utiles qui abondent dans cet excellent livre.

Ce sont les anciennes compositions musicales des maîtres anglais des XV^e^ et XVI^e^ siècles qu'a recueillies l'illustre organiste de la cathédrale catholique de Westminster, Sir Richard Terry. Son autorité sur la matière est universellement reconnue, comme aussi sa maîtrise en la science de la direction des chœurs. Son récent volume (1) sur la musique de l'Église romaine est éminemment pratique. Venant d'un homme de sa compétence et de son savoir, il se recommande de lui-même à l'attention de tous les maîtres de chant liturgique. L'auteur blâme sévèrement certains compositeurs qui ne se conforment pas aux règles de la liturgie, et il réserve au chant grégorien toutes ses ardentes sympathies. C'est pour lui le seul qui cadre avec le style sobre et pourtant magnifique du rit romain. Mais il faut savoir l'interpréter et

(1) Sir Richard Terry, *The Music of the Roman Rite*, Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1931. In-12, IX-293 p. 10 sh. 6.

lui assurer un accompagnement qui lui convienne, qui sache surtout s'adapter aux exigences du rythme. Sir Richard Terry donne à ce sujet de bons conseils et d'utiles indications. Il est regrettable qu'il ait omis de mentionner les accompagnements de M. Potiron et de Dom Desrocquettes, l'œuvre la plus actuelle et qui sera difficilement surpassée : rien en tout cas ne répond mieux au génie du plain-chant.

Le chant grégorien exprime à merveille l'ascension constante de l'âme vers Dieu et le plaisir qu'elle prend à contempler sa beauté infinie et à lui dire son admiration. Les dons charismatiques des premiers jours du christianisme permettaient à ceux qui les avaient reçus de traduire en des paroles enflammées leur saint enthousiasme. Mais ces grâces étaient personnelles et extraordinaires. L'Église comprit qu'elle avait des formules adaptées à tous dans les admirables psaumes que lui avait légués la synagogue. Elle eut surtout sa prière eucharistique où tout est réuni pour exprimer la poésie du mystère chrétien. Le baptême dans sa noble grandeur donne le droit d'y participer et c'est dans l'église consacrée qu'elle s'accomplit. La liturgie s'élève vers Dieu sur de la beauté. Le Rme Dom Ildephonse Herwegen, abbé du célèbre monastère bénédictin de Maria-Laach, a éloquemment développé ce thème dans une brochure qui a fait bruit en Allemagne. Une traduction anglaise a paru récemment (1), œuvre de bénédictins américains qui ont su donner une couleur artistique à ces pages savoureuses consacrées à l'esthétique de la liturgie. C'est l'Église elle-même qui se dit dans sa prière publique, l'Église du Christ toute resplendissante de jeunesse et de beauté, qui offre à tous sa liturgie comme l'un des agents essentiels de leur sainteté.

Dom P. de Puniet.

(1) Dom Herwegen, O.S.B., *The Art-principle of the Liturgy*, Collegeville, The liturgical Press, 1931, 42 p. 1.25.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXXII

JUILLET 1932-SEPTEMBRE 1932

Études

Dom Alexis. — Une école de sainteté chez les Cisterciens. . [94]
A. Gardeil. — L'expérience mystique pure dans le cadre des « Missions divines » (*suite*) . . . . . [1], [65]
V.-M. Pollet. — Saint Patrick. . . . . [77]
G. Théry. — Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus (*suite*). [22]

Chroniques et comptes-rendus

G. Bardy. — Histoire de la spiritualité : période patristique. [57]
J. Périnelle. — Bulletin de doctrine spirituelle . . . . . [44]
Dom de Puniet. — Chronique de liturgie . . . . . [107]

Bibliographie

N. H. Baynes. — Constantine the Great and the christian church. . . . . [61]
Jos. Braun. — Das christliche Altargerät in seinem Sein und seiner Entevicklung . . . . . [124]
V.-M. Breton. — La Trinité. Doctrine, histoire, piété . . . [46]
J. Brinktrine. — Das Römische Brevier . . . . . [121]
A. Butler. — The Lives of the Saints. . . . . [115]
R. M. Deferrary and J. M. Campbell. — A concordance of Pudentius . . [62]
H. Delehaye. — Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum. . . . . [108]
L. Dressaire. — Jérusalem à travers les siècles : Histoire, Archéologie, sanctuaires. . . . . [60]
P. Dumont. — Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin . . . . . [63]
Dom E. Flicoteaux. — La Noël d'été et le culte de saint Jean-Baptiste . . . . . [112]

A. Gardeil. — Quel rapport y a-t-il entre la vie des vertus et la santé de l'intelligence? . . . . . [46]
Dom F. Gilbert. — Martyrologe romain . . . . . [117]
Th. Klauser et R.-S. Bour. — Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'an mil . . [122]
J. Lahitton. — Theologiae dogmaticae theses juxta sinceram D. Thomae doctrinam . . . . . [44]
A. Landès. — Saint Augustin, Le culte des morts . . . [62]
J.-L. Lowe. — Ecclesiastical Greek for beginners . . . . [121]
R. P. Martindale. — What are saints? . . . . . [118]
— The Words of the Missal . . . . . [119]
B.-M. Merkelbach. — Summa theologiae moralis, t. I . . . [44]
J. Perrodon. — Pages dogmatiques de saint Augustin, I. La Grâce. . . . . [64]
Plusieurs. — Mélanges Dufourq. . . . . [59]
P. Polman. — L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e^ siècle. . . . . [124]
Dom Ch. Poulet. — Histoire du Christianisme, t. I, Antiquité. [57]
P. Pourrat. — Le Sacerdoce. Doctrine de l'École française. . [55]
G. Rauschen. — Patrologie. . . . . [58]
M. Schuler. — Ueber die Anfänge des Christentums in Gallia und Trier. . . . . [60]
Card. Schuster. — Liber Sacramentorum, Notes historiques et liturgiques sur le missel romain, t. VI et VII. . . . . [114]
Rich. Terry. — The Music of the Roman Rite. . . . . [125]
S. Thomas d'Aquin. — Somme théologique. Vie de Jésus, trad. franç. par P. Synave. — Le péché, trad. franç. par R. Bernard. [47]